

# أَحْسَنُ الْقَائِدِ

في

## شُجَّهِ الْعَقَائِدِ



تأليف

مناظر اسلام جامع المنقول و  
المعقول شيخ القرآن و الحديث  
حضرت العلامة ابو ابراهيم

رحيم الله الحقاني النجفاري  
الخروتي دامت بركاتهم العاليه



الناشر

اهل السنة و الجماعة العالمي

نديم تيريد سنتر محله جنگي قصه خواني بازار پشاور

# أحسن الفرائد

أحمد بن حسين (البلدشي)

على

## شرح العقائد

تأليف

الشيخ ابو ابراهيم مولينا

رحيم الله

الحقاني النجرهاري الخروتي دامت بركاتهم

الناشر

اهل السنة والجماعت العالمي

محله جنكي نديم تريچ سنتر پشاور (414)



# جميع الحقوق محفوظة

اسم الكتاب:	احسن الفرائد على شرح العقائد
اسم المؤلف:	الشيخ رحيم الله الحقاني
كمبيوتر:	صافي برنترز بشاور نديم تريد سنتر
جوال:	٠٣٤٧٧٠٠٤٤٩٤
الناشر:	ادارة اهل السنة والجماعت العالمي
زير اهتمام:	تلميذ الشيخ مولوي هدايت الله بدر
جوال:	03077968673-03484319541

## يادونه

دمنظر اسلام وكيل احناف شيخ القران والحديث حضرت مولانا علامه  
ابو ابراهيم رحيم الله الحقاني النجرهاري تول تصنيفات به د اهل السنة  
والجماعت العالمي اداري خخه تاسوته ميلاويري.  
مسئول: مولوي هدايت الله بدر

الحمد لله الذي بعث عباده المرسلين بتوحيده واقام بهم الحجة علي عبيده واتفق اولهم وآخرهم علي توحيده وتفريده ونبذوا الشرك وتنديده وانه الاله الحق المستحق للعبادة دون من سواه وعبادة غيره كائنا من كان باطلة فانه ما عبد غير الله الا بالبغي والظلم والعدوان اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهدان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلي آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا الي يوم الدين.

امابعد: وهذا الشرح احسن الفرائد للعالم التحرير المحقق المدقق الشيخ رحيم الله الحقاني حفظه الله غني عن التعريف لما جعل الله جل وعلا عليه من نفع ظاهر في جميع انحاء الارض ونقدم لطبعة جديدة الي راغبي الوقوف علي عقيدة السلف الصالح وتوحيد الخالص الذي بعثه الله تعالى به انبيائه ورسله عليهم الصلوة والسلام ونستطيع ان نقول ان هذا الشرح القيم يقل نظيره في التحقيق والبيان والعمق والاحاطة والتزام منهج الحق الذي كان عليه السلف الصالح ونسئل الله ان يجعله خالصا لوجهه الكريم آمين

حافظ مفتي كفايت الله الحقاني البرواني المدرس بالجامعة السلطانية - بوررد من مضافات بشاور.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين  
واخوانه من الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين وازواجه امهات  
المؤمنين وذريته اجمعين الى يوم الدين.

امابعد: فيقول العبد المذنب الجاني رحيم الله الحقاني النجرهاري، ان العلوم على تكثر  
شجونها ارفع المطالع وانفع المأرب وعلم الكلام احسنها شانا وابينها برهاناً ومن الكتب  
المصنفة في هذا العلم.

الكتاب المسمي بشرح العقائد ولقد دعت جلالة هذا الكتاب ان اشرح بعض الفاظه  
وابين بعض نكاته بمقدار يسره الله لي بمنه وفضله مع تشئت الحال وتقطع البال  
بفراق الاحبة والاخوان عند تلاطم امواج فتن كفره العالم في قيادة الامريكا هجوما  
علي وطننا الافغانستان فنري الطالب يوما في الدرس وغدا في المعركة وبعده ننعاه  
شهيدا فالمرجو من الاخوان عفووا الخطاء والنسيان وما توفيقى الا بالله عليه توكلت  
واليه انيب

25 - 10 - 1429

(قوله: الحمد لله المتوحد الخ)

فإن قيل: مقصوده توضيح مغلقة المتن فتصديره كتابه بالتسمية والتحميد اشتغال بما لا يعني. قلنا: صدر كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بكتاب الله وعملا بحديثي الابتداء الاول قوله عليه السلام كل امرئ بال لا يبدء فيه ببسم الله فهو اقطع والثاني قوله عليه السلام كل كلام لا يبدء فيه بالحمد لله فهو اجزم وموافقة لكتب السلف.

فإن قيل: الحديثان متعارضان (صغرى) وكل ما هذا شأنه لا يمكن العمل بهما (كبرى) فالحديثان لا يمكن العمل بهما اما الصغرى فلان الابتداء بمعنى التصدير اي جعل الشيء في الأول وهو بسيط فأولية التسمية مفوت لأولية الحمد وأولية الحمد مفوت لأولية التسمية والكبرى ظاهرة لان العمل باحدهما مفوت للعمل بالآخر.

(١) قلنا: الباء ليست بصلة الابتداء بل هي صلة التبرك فيكون المعنى كل امرئ بال لم يبدء فيه متبركا باسم الله فهو اقطع فيكون الابتداء بامرئ بال ويكون ذكر التسمية والتحميد لحصول التبرك بهما.

(٢) او نقول ان الابتداء علي ثلاثة اقسام الاول الابتداء العرفي وهو تقديم الشيء علي شيء ما بقطع النظر عن كونه جميع ما عداه او بعضه فهو كالقضية المهمة. والثاني الابتداء الحقيقي وهو تقديم الشيء علي جميع ما عداه فهو كالقضية الكلية.

والثالث الابتداء الاضافي وهو تقديم الشيء علي بعض ما عداه فهو كالقضية الجزئية فما قاله الاكثر من المعاصرين ان الابتداء العرفي هو تقديم الشيء علي المقصود فمن زلة القدم لان المقصود بعض والتقديم بالنسبة الي البعض يكون اضافيا البتة فحاصل الجواب ان الصور ههنا تسع لان الابتداء في الحديثين يحتمل ان يكون (١) حقيقيا فقط (٢) او اضافيا فقط (٣) او عرفيا فقط (٤) او حقيقيا في البسملة وعرفيا في الحمدلة (٥) او حقيقيا في البسملة واضافيا في الحمدلة (٦) او عرفيا في البسملة وحقيقيا في الحمدلة (٧) او عرفيا في البسملة واضافيا في الحمدلة (٨) او اضافيا في البسملة وحقيقيا في الحمدلة (٩) او اضافيا في البسملة وعرفيا في الحمدلة ويندفع التعارض بالصور الثمانية اي بما عدا الأول واحسنها ان يكون المراد من الابتداء في حديثي التسمية والتحميد الابتداء العرفي وهو كالمهمة فكما ان



المهملة تتحقق في ضمن الكلية والجزئية فكذا هذا يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي والابتداء الاضافي فهو متحقق في حديث التسمية في ضمن الابتداء الحقيقي وفي حديث التحميد في ضمن الابتداء الاضافي ثم ان يكون المراد في حديث التسمية الابتداء الحقيقي وفي حديث التحميد الابتداء الاضافي (٣) او نقول ان هذا انما كان واردا لو كانت الباء في الحديثين صلة الابتداء بل هي صلة التلبس فيكون المعنى كل امر ذي بال لا يبدأ فيه حال كونه متلبسا ببسم الله وبالحمد لله فهو اقطع فيكون الابتداء بذلك الامر ذي البال ولكن يكون ذلك الامر متلبسا بالتسمية والتحميد (٤) ولكن الحق ما قاله شيخ الكل مفتي محمد فريد صاحب مدظله العالي ناقلاً عن فيض الباري وغيره من شروح الحديث.

اعلم ان حديث التسمية والتحميد حديث واحد روي بروايات كثيرة روي كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية بالحمد فهو اقطع وروي بحمد الله فهو اجزم فمن جعلها احاديث متعارضة ثم اجاب عن التعارض بما اجاب فبنى الفاسد على الفاسد فافهم منهاج السنن ص (٢٧) ج (١) هداية القاري ص (٢٠) ثم اللام في قوله الحمد للجنس عند المعتزلة وتكون فيه اشارة الى ماهية المدخول فان اخذت في مرتبة من حيث هي التي هي مرتبة مطلق الشيء تصير قضية الحمد لله مهمة قدمائية وان اخذت في مرتبة من حيث العموم التي هي مرتبة الشيء المطلق تصير قضية طبيعية وللاستغراق عند الاشاعرة وهو سور الموجبة الكلية فتصير قضية محصورة موجبة كلية وللعهد الخارجي عند البعض والمعهود به هو الفرد الكامل للحمد وهو حمده تعالى لنفسه فتصير قضية شخصية وان كان للعهد الذهني تصير القضية مهمة المتأخر التي هي في قوة الموجبة الجزئية وفرار المعتزلة من لام الاستغراق لنصرة مذهبهم فانهم قائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية فيحمد بمقابلته فتصدق السالبة الجزئية اي بعض المحامد ليست بثابت لله وعلى تقدير لام الاستغراق تصدق الموجبة الكلية اي كل حمد لله تعالى (وهما نقيضان وقيل ليس) قولهم بلام الجنس لنصرة مذهبهم لان مال الجنس والاستغراق واحد فان اختصاص الماهية يفيد اختصاصهم جميع الافراد لانه لو ثبت فرد واحد من الحمد لغيره تعالى يثبت في ضمنه الماهية لغيره تعالى لان الماهية جزء للفرد فلا تكون الماهية مختصة به تعالى فالحق ان قولهم بلام الجنس لنكات مبينة في موضعه منها ان هذه الجملة الاسمية كانت في الاصل



فعلية يعني كانت في الاصل حمدت الله حمدا فحذف حمدت فصار لله حمدا ثم قدم حمدا ونا ب مناب حمدت فصار حمدا لله وحمدت دال على ماهية الحدث فكذا ماينوبه والألف واللام الجنسي أيضا تدل على ماهية الحدث ومنها ما قال المدقق على عبدالغفور إن الاسم لا يدل إلا على الماهية واللام لا تدل إلا على التعريف فصارت لتعريف الماهية.

(قوله المتوحد) تعليل لقوله الحمد لله حاصله أن جميع أفراد الحمد مختصة به تعالى لأنه متوحد بجلال ذاته وكمال صفاته (صغرى) وكل من هذا شأنه يكون جميع المحامد مختصة به (كبرى) فالواجب جميع المحامد مختصة به.

فإن قيل: توصيف الواجب بالمتوحد لا يصح لأنه اسم الفاعل من باب التفعّل والمعاني المشهورة له ثلاثة:

الأول: الطلب، أي طلب مالا يكون حاصلًا مثل تعظم زيدًا أي طلب زيد العظمة ولا شك أن هذا المعنى لا يصح في المتوحد لأن الوحدة أن كانت حاصلًا له تعالى قبل الطلب فطلبها تحصيل الحاصل. وإن لم تكن حاصله له تعالى يلزم خلوه عن الوحدة مع أن الوحدة صفة أزلية له تعالى.

والثاني: الكلفة، وهو تحمل المشقة في ألا اتصال بصفة مثل تحلّم أي حصل الحلم بمشقة وهذا المعنى أيضا لا يصح لأنه يكون المعنى الحمد لله الذي حصل الوحدة في ذاته بمشقة ولم يكن الوحدة موجودة فيه بنفسه.

والثالث: الصيرورة بدون صنع مثل تحجر الطين أي صار الطين حجرًا من غير أن يطبخه أحد على النار وهذا المعنى أيضا لا يصح لأنه يكون المعنى الحمد لله المنتقل من عدم الوحدة إلى الوحدة بدون صنع فلزم اتصافه تعالى بعدم الوحدة السابقة.

قلنا: نمهد لك أولاً وهوان الباء في قوله (بجلال ذاته) أن كانت ظرفاً لغواً ومتعلقاً بالمتوحد يكون للتوحد معنى واحداً وهو استقلال الفاعل في المجرور بمعنى عدم شركة الغير فيه مثل توحد زيد بالمال أي تفرد به.

وإن كانت متعلقة بمتلبس أو مسبباً المقدرين فيج لا يوصل المتوحد بقوله بجلال ذاته بل يكون للمتوحد في نفسه معان ثلاثة (١) الطلب (٢) الكلفة (٣) الصيرورة والسر فيه أن

الباء اذا كانت صلة التوحد يكون التوحد مختصا بالتفعل ولا يستعمل المجرد فلذا لا يحتاج ههنا الى وجه اختيار التفعل المزيد على المجرد واما اذا كانت للملابسة او السببية فالتفعل المزيد والواحد المجرد متساوي الأقدام في الاستعمال فنحتاج إلى وجه إختيار المزيد على المجرد وهو حصول المعاني الثلاثة الطلب، والكلفة، والصيرورة، فإنها لا تحصل من المجرد. فللتفعل اربعة معانٍ (١) استقلال الفاعل في المدخول اذا كانت الباء صلة التفعل (٢) والطلب (٣) والكلفة (٤) والصيرورة اذا كانت الباء للملابسة او السببية.

وبعد التمهيد نجيب بأربعة أجوبة الأول ان الباء صلة التوحد ومعناه استقلال الفاعل في جلال الذات والذات الجليلة فليس فيه طلب ولا كلفة ولا صيرورة حتى تلزم الاستحالات المذكورة والثاني أن الباء للملابسة أو للسببية والتفعل للطلب ولكن المراد من الطلب هو الاقتضاء الذاتي اي الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة.

والثالث: أن التفعل للكلفة لكنها مجاز عن الكمال في الوحدة اي الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة. والرابع: ان التفعل للصيرورة ولكنها مجرد عن الانتقال فإن في الصيرورة انتقال من عدم الوحدة إلى الوحدة ويكون معناه بعد التجريد الحمد لله الكاين والثابت بالوحدة بدون صنع. (قوله بجلال ذاته) الجلال بمعنى العظمة اعلم أن في هذه الإضافة احتمالين الأول أن تكون الإضافة لامية والثاني أن تكون الإضافة على نهج حصول الحصورة بأن تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف.

وللتوحد أربعة معانٍ فبضرب الاثنين في الأربعة تصير الاحتمالات ثمانية. ثم في الباء ثلاثة احتمالات الأول أن تكون صلة التوحد والثاني أن تكون متعلقة بملابساً المقدر والثالث أن تكون متعلقة بمسبباً المقدر فبضرب الثلاثة في الثمانية تصير أربعة وعشرون احتمالاً والصحيحة منها في الظاهر اربعة عشر. وفي الحقيقة سبعة لأن الباء اذا كانت صلة للتوحد يكون للتوحد معنى واحداً وهو استقلال الفاعل في المدخول وفي الإضافة احتمالان الأول أن تكون بمعنى اللام اي المتفرد في عظمة الذات والثاني أن تكون من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الذات العظيمة واذا كانت متعلقة بملابساً المقدر يكون للتوحد المعاني الثلاثة الاقتضاء الذاتي والكمال والوحدة



بدون صنع وفي الإضافة احتمالان فبضرب الاثنين في الثلاثة تصير ستة احتمالات.  
 الأول: أن يكون التوحد بمعنى الإقتضاء الذاتي للوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام أي  
 الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة متلبساً بعظمة الذات يرد عليه أن الملابس بالكسر- على هذا  
 الاحتمال هو الذات والملابس بالفتح هو عظمة الذات وعظمة الذات صفة الذات وصفات الواجب  
 عين الواجب فتكون الملابس بالفتح أيضاً هو الذات فلزم تلبس الشيء بنفسه.  
 قلنا: صحة هذا الاحتمال مبنية على مذهب اهل الحق وهو أن صفات الواجب تعالى لا عينه  
 تعالى ولا غيره تعالى.

والثاني: أن تكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الذي يقتضي  
 ذاته الوحدة متلبساً بالذات العظيمة وهذا الاحتمال باطل لأن الملابس بالكسر- والملابس  
 بالفتح على هذا الاحتمال هو الذات فلزم تلبس الذات بالذات وهو تلبس الشيء بنفسه.  
 والثالث: ان يكون التوحد بمعنى الكمال في الوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام أي  
 الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة متلبساً بعظمة الذات والإيراد الإيراد والجواب الجواب.  
 والرابع: أن تكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الواحد  
 بالوحدة الكاملة متلبساً بالذات العظيمة وهذا باطل كالثاني.  
 والخامس ان يكون التوحد بمعنى الوحدة بدون صنع والإضافة بمعنى اللام أي الحمد لله  
 الثابت بالوحدة بدون صنع متلبساً بعظمة الذات ويرد عليه ما يرد على الأول ويجاب عنه  
 بما يجاب به عن الأول.

والسادس أن تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الثابت  
 بالوحدة بدون صنع متلبساً بالذات العظيمة وهذا ايضا باطل فتفكر.  
 وإذا كانت الباء متعلقة بمسببها المقدر يكون للتوحد المعاني الثلاثة وفي الإضافة احتمالان  
 فتصير ايضا ستة احتمالات.

الأول: أن يكون التوحد بمعنى الإقتضاء الذاتي للوحدة وتكون الإضافة بمعنى اللام أي  
 الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة مسبباً عن عظمة الذات.  
 فإن قيل: فعلى هذا اقتضاء الذات للوحدة مسببٌ وعظمة الذات سببٌ فيلزم خلوا الواجب  
 قبل عظمة الذات عن الوحدة وايضا لزم حدوث الوحدة وايضاً لزم استفادة الوحدة عن



الغير وهو عظمة الذات.

قلنا: عظمة الذات صفة الذات وصفات ذات الواجب لآعينه ولاغيره والاستحالات المذكورة تلزم على تقدير غيرية الصفات.

والثاني: أن يكون التوحد بمعناه وتكون الإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الذي يقتضي ذاته الوحدة مسبباً عن الذات العظيمة فقوله مسبباً حال عن الذات فلزم سببية الذات للذات وهو باطل.

والثالث: أن يكون التوحد بمعنى الكمال في الوحدة والإضافة بمعنى اللام أي الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة مسبباً عن عظمة الذات وفيه ما في الأول سؤلاً وجواباً.

والرابع: أن يكون التوحد بمعناه والإضافة من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الواحد بالوحدة الكاملة مسبباً عن الذات العظيمة وهو باطل كالثاني.

والخامس: أن يكون التوحد بمعنى الوحدة بدون صنع وتكون الإضافة بمعنى اللام أي الحمد لله الواحد بدون صنع مسبباً عن عظمة الذات وقسه على الأول سؤلاً وجواباً.

والسادس: أن يكون التوحد بمعناه وتكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الحمد لله الواحد بدون صنع مسبباً عن الذات العظيمة وقسه على الإحتمال الثاني.

ثم استمع إلى حاشية عصام الدين رحمه الله رقم (١) ص (٢) أعلم أن الحاشية من قوله (جاء توحد بمعنى بقي واحداً الخ) إلى قوله (فلا يساعده العبارة الخ) حاشية الفاضل عصام الدين رحمه الله ومن قوله (أقول إلى آخرها) تنمة من مولوي عبد الاحد تلميذ مولانا عبد الحى اللكنوي رحمه الله توضيح حاشية عصام الدين رحمه الله وحاصل ما في حاشية عصام الدين رحمه الله أن للتوحد ثلاثة معاني.

الأول: بمعنى بقي واحداً على ما في القاموس والباء للملابسة فيكون معناه بقي واحداً متلبساً بجلال ذاته.

والثاني: بمعنى التفرد والاستقلال على ما في الأساس نحو توحد فلان برأيه أي استقل وتفرّد بالرأي هذا إذا كانت الباء ظرفاً لغواً صلةً للتوحد كما عرفت.

والثالث: أن يكون من قبيل توحد الله بعصته أي عصمه بنفسه كما في الصحاح أي يكون لإختصاص فاعل الفعل بمدخول الباء بمعنى عدم استفادة ذلك المدخول من الغير

بطريق قصر القلب لا بمعنى عدم شركة الغير في ذلك المدخول بطريق قصر الأفراد وج يساعد قول من قال ( أن معنى التوحد الخ ) مع عبارة الصحاح لا كما قال عصام الدين كما يفهم من كلام عبد الاحد في اخر الحاشية ناقلاً عن الاستاذ مولوي عبد الحى رحمه الله. ثم قال ( والظاهر أن التركيب الخ ) وجه الظهور أنك قد عرفت أن جعل الباء للملابسة يحتاج إلى التقدير فيكون خلاف الظاهر بالنسبة إلى الصلة. ثم قال ( ومن الثالث أي المتوحد للأشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته الخ ) فقد رخص عصام الدين رحمه الله المفعول للمتوحد وهو الأشياء والمجرور بالباء وهو بخلقه وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية لكن هذا التقدير والجعل لا يوافق عبارة الصحاح ولذا قال الكفوي رحمه الله لا حاجة إلى هذا التقدير والجعل بل يكفي أن يقال اصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحيده الله بعصمته.

قول الناكث أي ماهيته الشخصية. أقول التفرد في الماهية الشخصية لا يوجب التفرد في الماهية الكلية فإن نفي المشارك في الأخص لا يوجب نفي المشارك في الأعم فإن نفي المشارك في الإنسانية لا يوجب نفي المشارك في الحيوانية فيتوهم منه المشارك مع الواجب في الماهية الكلية وهو قول قدماء المعتزلة . وثانياً أن المقام مقام مدح والمدح يكون بالصفات المختصة والتفرد في الماهية الشخصية لا يختص بالواجب فإن كل أحد من زيد وعمر وغيرهم يختص بماهيته الشخصية ويمكن التوجيه له بأن العبارة بحذف المضاف أي نوع الماهية الشخصية.

قوله ( وكمال صفاته ) عطف على قوله ( جلال ذاته ) والتقدير المتوحد بكمال صفاته. وللكمال معنيان الأول الدوام والشمول والثاني عدم الوقوف على حد. وفي الاضافة احتمالان. الأول أن يكون بمعنى اللام. والثاني أن يكون من اضافة الصفة إلى الموصوف فبضرب الاثنين في الاثنين تصير الاحتمالات اربعة ثم في الباء ثلاثة احتمالات.

الأول: أن تكون الصلة التوحد.

والثاني: أن تكون متعلقة بملاسا المقدر.

والثالث: أن تكون متعلقة بمسبباً المقدر. فبضرب الثلاثة في الأربعة تصير اثني عشرة احتمالاً. وللتوحد اربع معانٍ فإذا ضربت الأربعة في الاثنين عشر. تصير الإحتمالات

العقلية ثمانية واربعون. والصحيحة منها ثمانية وعشرون لأن الباء إذا كانت صلة للتوحد يكون للتوحد معنى واحداً وهو استقلال الفاعل في المدخول وللكمال معنيان وفي الإضافة احتمالان. فبضرب الاثنين في الاثنين تصير الاحتمالات أربعة.

الأول: أن يكون بمعنى الدوام. وتكون الإضافة بمعنى اللام أي المتوحد في دوام الصفات بمعنى أنه تعالى لا يشاركه غيره في دوام الصفات.

والثاني: أن يكون بمعنى الدوام وتكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الصفات الدائمة.

والثالث: أن يكون الكمال بمعنى عدم التناهي. وتكون الإضافة بمعنى اللام أي المتفرد في عدم تناهي الصفات والرابع أن يكون الكمال بمعنى عدم التناهي وتكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي المتفرد في الصفات الغير المتناهية وإذا كانت الباء متعلقة بملابساً المقدر يكون للتوحد المعاني الثلاثة أي الاقتضاء الذاتي. والكمال والوحدة بدون صنع. وللكمال معنيان وفي الإضافة احتمالان فبضرب الأربعة في الثلاثة تصير اثني عشر احتمالاً.

الأول: أن يكون بمعنى الاقتضاء الذاتي والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بدوام الصفات.

والثاني: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بالصفات الدائمة.

والثالث: أن يكون التوحد بمعنى الاقتضاء الذاتي والكمال بمعنى عدم التناهي والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والرابع: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بالاقتضاء الذاتي متلبساً بالصفات الغير المتناهية.

والخامس: أن يكون التوحد بمعنى الوحدة الكاملة. والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد الكامل متلبساً بدوام الصفات.

والسادس أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد الكامل متلبساً بالصفات الدائمة.

والسابع: أن يكون التوحد بمعناه والكمال بمعنى عدم التناهي والإضافة بمعنى اللام أي



الواحد الكامل متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والثامن أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد الكامل متلبساً بالصفات الغير المتناهية.

والتاسع: أن يكون التوحد بمعنى الواحد بدون صنع والكمال بمعنى الدوام والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بدون صنع متلبساً بدوام الصفات.

والعاشر: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بدون صنع متلبساً بالصفات الدائمة.

والحادي عشر: أن يكون التوحد بمعناه والكمال بمعنى عدم التناهي والإضافة بمعنى اللام أي الواحد بدون صنع متلبساً بعدم تناهي الصفات.

والثاني عشر: أن يكون التوحد والكمال بمعنييهما والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الواحد بدون صنع متلبساً بالصفات الغير المتناهية.

وإذا كانت الباء متعلقة بمسبباً المقدر لا يوصل المتوحد أيضاً بقوله بكمال صفاته بل يكون له المعاني الثلاثة المضروبة في الإحتمالات الاربعة الحاصلة من معني الكمال ومن إضافته حتى تصير اثني عشرة إحتمالاً أي الواحد بالاقتضاء الذاتي.

والثاني: أو الواحد الكامل.

والثالث: الواحد بدون صنع مسبباً عن دوام الصفات او عن الصفات الدائمة او عن عدم تناهي الصفات او عن الصفات الغير المتناهية.

فإن قيل: ذكر هذا القول بعد قوله بجلال ذاته مستدرك لان الجلال كان أيضاً عبارة عن الصفات. قلنا: لا استدراك لأن الجلال كان عبارة عن الصفات السلبية والمراد من الصفات ههنا الصفات الثبوتية.

فإن قيل: هذا يكون إرادة الخاص من العام بلا قرينة.

قلنا: له قرينتان السباق والسياق فإن المراد من الجلال الصفات السلبية فلو أريد من كمال الصفات أيضاً الصفات السلبية تكون تأكيداً والتأسيس أولى وإن المراد من نعوت الجبروت أيضاً الصفات السلبية على احتمال فلو كان المراد من كمال الصفات الصفات السلبية لزم لغوية قوله نعوت الجبروت وأيضاً نقول ان الصفات إذا أطلقت يراد بها

الثبوتية وأيضاً اضافة الكمال إلى الصفات قرينة أن المراد بها الصفات الثبوتية فإن السلبية ليست في نفسها كمال بل في اتصاف الموصوف بها كمال الموصوف.  
فإن قيل: فلم قدم الصفة السلبية (بجلال ذاته) على الصفة الثبوتية (كمال صفاته).  
قلنا: لأنها بمنزلة التخلي عن الرزائل وهذا بمنزلة التحلي بالفضائل والأول يكون مقدماً على الثاني.

قال المحشي عبدالأحد في حاشية (٢) ص (٢) (المراد من الصفات اه) فيه اشارة إلى أن المراد من الصفات هي الصفات الثبوتية ذاتية كانت او فعلية قوله فيها ( لتبادرها) أي إلى الذهن عندالإطلاق في السنتهم.

قوله (المتقدس) هو ايضاً صيغة اسم الفاعل من باب التفعّل كالمتوحد فكأنه هو في جريان الاعتراض والأجوبة قوله (في نعوت الجبروت) الجبروت صيغة مبالغة في الجبر كالملكوت بمعنى الملك العظيم والعظمت بمعنى العظمة الكاملة والجبرله معان ثلاثة الاصلاح والإكراه والقهر لاعلى سبيل الظلم وهذه الثلاثة وإن كانت تصح في هذا الموضع لكن الظاهر المعنى الثالث فيكون معناه المتقدس في الصفات التي تقتضي القهر والغلبة بمعنى ضد العجز والذل والنقصان وقال عصام رحمه الله أن الجبربمعنى الكبر فيكون معناه المتقدس في الصفات التي تقتضي الكبر أي الرفع.

فإن قيل: إضافة النعوت إلى الجبروت اما أن تكون لامية او بيانية وكلاهما باطلان لأن في الأول يكون معناه أن الصفات ثابت للجبروت وهوباطل قديكون المضاف وفي الثاني يكون المضاف إليه بياناً للمضاف وعيناً معه ولايصح أن يكون الجبروت عين النعوت لوحدة الجبروت وجمعية النعوت.

قلنا: بإختيار الأول أولاً وإن قلت ماقلت.

قلنا: أن الجبروت تعبير عن ذات الواجب تعالى فيكون معنى نعوت الجبروت نعوت ذات الواجب تعالى.

فإن قيل: ما النكتة في التعبير عن الذات بالوصف.

قلنا: النكتة فيه المبالغة وبإختيار الثاني ثانياً والجبروت وإن كان نعناً واحداً لكن عُدَّ

نعوتاً لأجل المبالغة.

فإن قيل: لا يصح ظرفية نعوت الجبروت للمتقدس لأن نعوت الجبروت ليست بمكان ولا زمان. قلنا: هذا إنما كان وارداً لو كان هذا من قبيل الظرفية الحقيقية وليس كذلك بل مجازية فإن الواجب تعالى لما كان موصوفاً بتلك الصفات فتلك الصفات تنفى عنه كل نقض فتكون بمنزلة الحصن للملك (عن شوائب النقص وسماته).

فإن قيل: الشوائب جمع شائبة أي علامة فيفيد التقديس عن جماعة الشوائب كما هو مقتضى الجمع ولو كان فيها واحداً أو اثنين لا بأس به فلا يفيد العبارة التنزه مطلقاً. أجاب عصام رحمه الله في حاشية (٤) أن مقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم اه لأنه مقابلة الجمع بالجمع فيفيد تقسيم الأحاد على الأحاد فيكون معناه أن كل نعت له برئ عن شائبة نقص.

(والصلوة الخ) اورد الصلوة لدليلين عقلي ونقلي أما العقلي فهو أن استفاضة المطالب مبنية على مناسبة بين المفيض والمستفيض وكانت النفس الإنسانية المستفيضة منغمسة في العلايق البدنية والكدورات والواجب تعالى المفيض منزّه عنها غاية التنزه فوجب الاستعانة بمتوسط ذي جهتين يستفيض بجهة تجرده عن الكدورات ويفيض بجهة تعلقه بالبشر- في البشرية وكذا اله واصحابه صلى الله عليه وسلم بالنسبة إليه.

وأما النقلي فقوله عليه الصلاة والسلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مادام اسمي في ذلك الكتاب وهذا وإن كان ضعيف الإسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل.

قال عصام رحمه الله في حاشية (٥) وهي دعاء بنزول كل رحمة على نبيه أقول اشارة عصام بلفظ الدعاء إلى أن المراد بالصلوة صلوة العبد لأنها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح وتهليل ومن العبد دعاء

فإن قيل: كلمة علي للاستعلاء ولا استعلاء لصلوة العبد بالنسبة إلى الجناب المحمدي صلى الله عليه وسلم.



قلنا: كلمة على ههنا للتمكن لا لاستعلاء كما في قوله تعالى (وعلى الله فليتوكل المتوكلون) وأشار بلفظ كل إلى أن اللام فيها للاستغراق اوللجنس كناية عن الاستغراق (على نبيّه) اختار لفظ النبي على الرسول لوجهين الأول براعة الاستهلال لأن المشهور عند المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة والثاني أن الرسول يطلق عرفاً على غير النبي صلى الله عليه وسلم ايضاً كجبرئيل عليه السلام.

قوله (بساطع حججه) ههنا اربعة احتمالات مبنية على إضافة الساطع إلى حججه وعلى مرجع ضمير حججه لأن في الإضافة احتمالين الأول أن يكون إضافة الساطع إلى حججه من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله والثاني أن يكون من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف وإضافة الحجج إلى الضمير استغراقية لأن الجمع إذا إضيف ولم تكن قرينة على التخصيص تكون الإضافة استغراقية وفي الضمير ايضاً احتمالان الأول أن يكون راجعاً إلى الله تعالى والثاني أن يكون راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فبضرب الاثنين من الإحتمالين في الإضافة في الاثنين من الإحتمالين في المرجع تحصل اربعة احتمالات.

الأول: أن تكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف ويكون الضمير راجعاً إلى الله تعالى فالمعنى المؤيد بجميع حجج الله تعالى الساطعة فيفيد أن آيات نبينا كلها ساطعة وان معجزات سائر الأنبياء غير ساطعة لأنه لم تبق حجة ساطعة لسائر الأنبياء.

والثاني: أن تكون الإضافة من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله ويكون الضمير راجعاً إلى الله تعالى فيكون معناه أنه عليه السلام مؤيد بالساطع أي بساطع واحد وهو القرآن مثلاً على جميع حجج الله التي اعطاها سائر الانبياء اولنبينا صلى الله عليه وسلم فيفيد أن حجج الأنبياء غير ساطعة وليس معهم حجة ساطعة وأما نبينا فواحد من حججه ساطع على سائر حججه فله حجة ساطعة وحجج غير ساطعة.

والثالث: أن تكون الإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف ويكون الضمير راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى أنه مؤيد بجميع حجج النبي صلى الله عليه وسلم الساطعة فيفيد أن جميع آيات نبينا صلى الله عليه وسلم ساطعة فحصل التمدح لكنه لا يفيد أن آيات نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء لجواز أن يكونوا مؤيدين بالحجج الساطعة ايضاً.

والرابع: أن تكون الإضافة من إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله ويكون الضمير راجعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى لمؤيد بساطع على جميع الحجج لنبينا صلى الله عليه وسلم فيفيد أن حجج النبي صلى الله عليه وسلم بعضها ساطعة وبعضها ليست بساطعة فلا يحصل به التمدح لأن آيات سائر الأنبياء لا تخلو أما أن تكون كذلك أو تكون ساطعة قاطبة فعلى الأول يلزم التساوي بينه وبين سائر الأنبياء وهو خلاف المقصود وعلى الثاني يعلم تفضيلهم على نبينا وهو عكس المقصود.

فائدة كُتِبَ في الشروح (اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لأن ضمير حجه أما أن يكون لله تعالى أو للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين إما أن يكون إضافة الساطع إلى حجج بمعنى من الخ) فاعلم أنه ليس المراد من قوله (بمعنى من) أن الإضافة بيانية كما في خاتم فضة كما توهمه بعض معاصرينا بل المراد أن إضافة الساطع إلى الحجج إضافة لفظية من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله أي المرتفع على سائر الحجج فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمر أي زائد في الفضل عليه لأنه لو كانت الإضافة بيانية لكان المضاف عين المضاف إليه فكيف يراد منه على هذا التقدير حجة واحدة ساطعة انظر جامع التقارير على حاشية عبدالحكيم ص (٥٤).

(وواضح بيناته) والبينة الامر الظاهر والثاني بتأويل الآية والمعجزة ثم المراد بالحجج والبيانات هي المعجزات أو الدلائل مطلقاً.

(وعلى آله) ذكر الآل عملاً بالاحاديث منها قوله عليه السلام قولوا اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد (الحديث) ثم المراد من الآل إما أهل البيت وإما كل تقي ونقي فعلى الأول ذكر قوله واصحابه بعد قوله وعلى آله تعميم بعد تخصيص وعلى الثاني تخصيص بعد تعميم ثم الأصحاب جمع صاحب والصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مات عليه أو رآه النبي صلى الله عليه وسلم ثم مات على الإسلام.

(هداة طريق الحق وحماته) صفتان وفيهما ثلاثة احتمالات.

الأول: أن يكون كل واحد منهما وصفاً لكل واحد من الآل والأصحاب فكل واحد من الآل والأصحاب هادين وحامين أشار إليه عصام رحمه الله في حاشية (٨) (إما وصف للآل والأصحاب).

والثاني: أن يكون قوله (هداة طريق الحق) صفة للآل وقوله حماته صفة للأصحاب وأشار إليه العصام رحمه الله فيها بقوله أو الأول للأول والثاني للثاني والثالث عكس الثاني ذكره الكفوي رحمه الله.

فإن قيل: في الاحتمالات الأول وصف كل من الآل والأصحاب بالهداة والحماة فما السرّ في أن العصام رحمه الله ذكر وجهاً لتوصيف الأصحاب بالهداية بقوله ووصف الأصحاب بالهداية الخ دون الآل.

قلنا: ذكره رداً على الشيعة فإنهم ينكرون عن توصيف الأصحاب بالهداية وتوصيف الآل بها متفق عليه بيننا وبين الشيعة فقول عصام رحمه الله (ووصفه له) دليل لتوصيف الأصحاب بالهداة في الاحتمال الأول فلاسهو من الكاتب في الحاشية كما ظنه القندهاري بأن جعله دليلاً للاحتمال الثاني ولما لم يطابقه غير الحاشية وكتب هكذا أو الأول للثاني والثاني للأول قوله وبعد الغرض منه أولاً مدح الفن وثانياً مدح المتن.

فإن قيل: الواو عاطفة ولا يصح العطف ههنا للزوم عطف الاخبار على الإنشاء فإن قوله الحمد لله وكذا قوله والصلوة على نبيه من قبيل الإنشاء لأن المقصود منهما انشاء الحمد والصلوة وقوله وبعد فإن مبنى علم الشرائع الخ خبر.

قلنا: لأنسلم انه من عطف الاخبار على الإنشاء بل هو عطف الأنشاء على الإنشاء لأن المقصود من قوله وبعد فإن الخ انشاء مدح الفن والمتمن.

ونقول هو من عطف الاخبار على الاخبار.

فإن قلت: المقصود منهما انشاء الحمد والصلوة لا الإخبار.

قلنا: الإخبار عن الحمد حمد.

فإن قلت: هذا يصح في الحمد ولا يصح في الصلوة لأن الإخبار عن الصلوة ليس بصلوة.

قلنا: الصلوة قد يجيء بمعنى الثناء والثناء معنى الحمد فالإخبار عن الصلوة بهذا المعنى

صلوة أو نقول هذا من عطف القصة على القصة وهو عبارة عن عطف جمل متعددة على

جمل متعددة بلا لحاظ الاخبارية والانشائية. (قوله بعد) غرضه بيان وجه التصنيف في

علم الكلام فيمدحه بانه مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الإسلام.



اعلم: أنه اختلف في اول من قال اما بعد فقيل داود عليه السلام وفسر به قوله تعالى) وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب).

وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام وقيل سحبان بن وائل وقيل كعب بن لؤي احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم ان لبعده حالات أربعة معرب في الثلاثة ومبنى في الواحد فالأول منها إذا ذكر المضاف إليه والثاني منها إذا حذف نسيّاً منسياً والثالث منها إذا عوض التنوين من المضاف إليه المحذوف وأما صورة البناء فهو إذا حذف من اللفظ وبقي في النية أما البناء فلمشابهته الحرف في الاحتياج واما على الضم فلانه حركة قوية فيكون جبيرةً عن نقصان قويٍّ وهو حذف المضاف إليه.

فإن قيل: الفاء على اقسام تفصيلية وتفرعية وعاطفة وتعليلية وجزائية ولا يصح واحداً منها أما التفصيلية فلأنها تقتضي سبق الإجمال ولا إجمال ههنا وأما التفرعية فلأنها تقتضي سبق المتفرع عليه وليس هو بموجود ههنا وأما العاطفة فلأنها تقتضي- سبق المعطوف عليه وليس بموجود.

فإن قلت: المعطوف عليه موجود وهي الجمل السابقة.

قلنا: هي جمل انشائية وهذه جملة خبرية فلو كانت الفاء للعطف لزم عطف الانشاء على الخبر وأما التعليلية فلأنها تقتضي سبق العلة إذا كانت داخلية على المعلول نحو أكلت فأشبع وتقتضي سبق المعلول إذا كانت داخلية على العلة نحو أبشر فقد أتاك الغوث وأما الجزائية فلأنها تقتضي سبق الشرط ولا شرط ههنا.

(١) قلنا: أولاً أنها جزائية وإن قلت ما قلت قلت أن الفاء ههنا إما على توهم أما او على تقديرها. ومعنى توهم أما أن المصنف رحمه الله لما كتب وبعد توهم أنه كتب أما فأورد الفاء ومعنى تقدير أما أن يقدرها المصنف رحمه الله في نظم الكلام قصداً فرجع توهم أما إلى القضية الكاذبة ورجع تقديرها إلى القضية الصادقة وهذا الجواب على كلا التقديرين ضعيف أما على الأول فلأن قواعد النحو ليست بمبنية على التوهيمات وايضاً يلزم نسبة سوء الحفظ إلى الشارح وأما على الثاني فلأن تقدير أما مشروط بشرطين الأول أن يكون مابعد الفاء أمراً أو نهياً والثاني أن يكون ما قبل الفاء منصوباً بما بعدها نحو وربك فكبر

فالحق أن يقال أن بعد ظرف متضمن لمعنى الشرط والفاء واقعة في جوابه كما في قوله تعالى وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم.

(٢) أو نقول: أن الفاء جزائية وإن قلت ماقلت. قلت أن الشرط وإن لم يكن موجوداً ولكن مايقوم مقام الشرط موجود لأن الأصل اما بعد ثم حذف أما وعوض عنها الواو بمعنى اما لا للعطف وأورد عليه أنه لا يصح تعويض الواو عن اما لعدم المناسبة بينهما مع أنه لا بد منها بين العوض والمعوض عنه قلت المناسبة بينهما أن العطف يفيد التفصيل وكلمة اما قلما تخلو عن التفصيل وإن لم تكن ههنا للتفصيل أو نقول أنها جزائية اوردها لأجل أن بعد قائم مقام لما الشرطية فيكون التقدير ولما حمدنا وصلينا فإن مبني الخ. فإن قيل: مدخول الفاء الجزائية يكون مرتباً على ما قبله ولا يصح الترتب ههنا لأن ما بعد الفاء موجود سواء حمدنا وصلينا أولاً.

قلت: الشرط قديكون قيداً لمضمون الجزاء وقديكون قيداً للاخبار به نحو ومن كفر فإن الله غني عن العلمين ويعبر عنه بالترتب الجعلي.

(٣) أو نقول: أنها تفصيلية وإن قلت ما قلت. قلت الاجمال مقدر والتقدير وبعد نشرع في المقصود أو نقول هذه الفاء زائدة وإيرادها لدفع توهم. وهو أن بعد مضاف إلى قوله أن مبني اه فدفعه بالفاء بأن بعد غير مضاف إلى ما بعدها بل هي مبنية على الضم لقطعها على الإضافة أو نقول أنها تعليلية وإن قلت ماقلت قلت المعلول مقدر أي بعد الحمد والصلوة احضر ماسياًتي فإن مبني الشرائع. قوله (فإن مبني الشرائع والاحكام) المبني بالفتح ما يبنى عليه غيره والشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الإسلام وقديستى كل مسألة من الدين شريعة وباعتبار هذا المعنى جمعية الشرائع.

وقوله والأحكام اه جمع حكم والحكم في عرف علماء الشرع خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخير. ولهم في تفسير الخطاب قولان الأول قول مصطلح الأصول وهو أنه عبارة عن الكلام الموجه للافهام ومصادق الحكم عندهم الإيجاب والتحریم والندب والكراهة والإباحة والثاني قول مصطلح الفروع وهو أن الخطاب عبارة عن ما خوطب به ومصادق الحكم عندهم هو كون الفعل واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.



والمراد من علم الشرائع دين الإسلام ومن الاحكام الفقه خاصة فهو من عطف الخاص على العام. والمراد من الأول اصول الفقه ومن الثاني الفقه. والمراد من الأول المسائل الكلية ومن الثاني المسائل الجزئية.

قوله (وأساس قواعد عقائد الإسلام) الأساس معناه (بنياد) والقواعد قد تكون جمع القاعد بدون التاء وقد تكون جمع القاعدة مع التاء والفرق بينهما بينه الإمام البخاري رحمه الله حيث أنه قال ان القواعد جمع القاعد بمعنى النساء التي بلغت سن الاياس كما قال الله تعالى والقواعد من النساء اللاتي (الآية) وان كان جمع القاعدة فلها معان قد يكون بمعنى الأساس وقد يكون بمعنى الخشبة التي يركب عليها خشبة الهودج وقد يكون بمعنى مقابل القائمة وقد يطلق على الضلع المستقيم من الشكل المخروطي وقد يطلق على وتر شكل مثلث وفي الاصطلاح قضية كلية تستنبط منها احكام جزئية موضوعها. وطريق استخراج الجزئيات أن تأخذ جزئياً من جزئيات موضوع القاعدة وتجعله موضوعاً في الصغرى وعين الموضوع للقاعدة محمولاً والقاعدة كبرى. مثلاً كل فاعل مرفوع قاعدة كلية فتأخذ زيد في ضرب زيد وهو جزئي من جزئيات فاعل وتجعله موضوعاً في الصغرى والفاعل الذي هو موضوع القاعدة محمولاً وتجعل المجموع صغرى والقاعدة كبرى فتقول زيد فاعل (صغرى) وكل فاعل مرفوع (كبرى) فزيد مرفوع (نتيجة) فقد علمت حكم الجزئي (زيد) وكذلك كل نقص منفي عن الواجب قاعدة كلية وقولنا نقص موضوع القاعدة وقولنا منفي محمولها. فتأخذ جزئياً من جزئيات نقص وهو الجوهرية مثلاً وتجعله موضوعاً في الصغرى وعين الموضوع وهو قولنا نقص محمولاً فيه وتجعل المجموع صغرى. والقاعدة كبرى فتقول الجوهرية نقص (صغرى) وكل نقص منفي عن الواجب (كبرى) فالجوهرية منفي عن الواجب (نتيجة) فقد علمت حكم الجزئي أي حكم الجوهرية.

(العقائد) جمع عقيدة وهي قضية شخصية راسخة في النفس (والإسلام) عبارة عن مجموع الدين. فإن قيل: لا يصح ههنا إرادة واحدٍ من تلك المعاني للقاعدة أما عدم صحة المعنى الثاني وهو الأساس فلأنه يلزم من إضافة الأساس إليها إضافة الشيء لنفسه وأما عدم صحة المعاني الباقية فظاهر. وأما عدم صحة المعنى الاصطلاحي فلأنك قد علمت أن المراد من العقائد القضايا الشخصية مثل الله واحد وليست لها قواعد.



قلنا: أولاً أن المراد منها المعنى الأول وهو الأساس وإن قلت ماقلت.  
قلنا: أن هذا انما يرد لو كان الأساسان متحدين مصداقاً وليس كذلك فإن مصداق الأساس الأول هو علم الكلام ومصداق الثاني هو الكتاب والسنة.  
عقائد الإسلام

↑  
الكتاب والسنة

↑  
علم الكلام

والمغايرة المصداقية بين المضاف والمضاف اليه كافية لصحة الإضافة وبه اندفع ايراد اخر ايضاً وهو أنه ما الوجه في أفراد الأساس الأول وجمعية الثاني حاصل الدفع أنه لوحدة مصداق الأول وتعدد مصداق الثاني.

فإن قيل: العقائد على قسمين. قسم يتوقف على الشرع ولا يستقل العقل في إثباته. مثل عذاب القبر والحوض. وقسم لا يتوقف على الشرع بل يتوقف عليه الشرع لاستقلال العقل في أدراكه كوجود الواجب وحدوث العالم وكونه مرسلًا للرسول فيصح اساسية الكتاب والسنة بالنسبة إلى القسم الأول لا الثاني. فإن الثاني أساس الكتاب والسنة فلو كان الكتاب والسنة اساساً له لزم الدور.

قلنا: توقف العقائد على الكتاب والسنة على قسمين الأول من حيث الذات والثاني من حيث الإعتداد.

فالقسم الأول من العقائد يتوقف عليهما من حيث الذات والاعتداد كليهما والقسم الثاني منها يتوقف عليهما من حيث الإعتداد فقط وأما الكتاب والسنة فموقوفان على القسم الثاني من حيث الذات فاندفع الدور لتغاير جهتي التوقف.

فإن قيل: المقصود مدح الكلام وقد حصل ذلك بالقرينة الأولى (فإن مبنى الشرائع الخ) فيكون ذكر القرينة الثانية (واساس قواعد الخ) مستدركاً.

قلنا: لا يلزم الاستدراك لأن حصول المدح في القرينة الثانية بطريق اكمل.

فإن الأولى شاملة للكتاب والسنة ايضاً. لأن المراد من علم الشرائع والأحكام علم الأصول وفروعه فكما أن الكلام مبنى لهما كما قال الشارح كذلك الكتاب والسنة مبنى لهما. بل

مبنئية الكتاب والسنة لهما بالذات ومبنئية الكلام لهما بواسطة الكتاب والسنة. بخلاف الفقرة الثانية أي أساس أساس عقائد الإسلام فإنها مختصة بالكلام فإن الكتاب والسنة أساس العقائد الإسلامية لا أساس أساس العقائد الإسلامية.

فلو كان الكتاب والسنة أساس الأساس لزم كونهما أساساً لنفسه لأن مصداق الأساس الثاني الكتاب والسنة وجعلتهما مصداق الأول ايضاً.

فإن قيل: الكلام أساس الكتاب والسنة. والكتاب والسنة أساس العقائد الإسلامية. فالكلام أساس العقائد الإسلامية والعقائد جزء الكلام وإساسية الكل إساسية للجزء فصارت العقائد أساساً للعقائد فيلزم إساسية الشيء لنفسه وهو دور.

قلنا: العقائد موقوفة على الكتاب والسنة من حيث الاعتداد وهما موقوفان على الكلام من حيث الذات فصارت العقائد بحسب الإعتداد موقوفة على الكلام ومنها العقائد بحسب الذات ولا محذور فيه لأنه يرجع إلى توقف الإعتداد على الذات.

ونقول ثانياً: عن اصل الاعتراض أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد المعنى الاصطلاحي وهي القضية الكلية ومن العقائد القضايا الشخصية.

وإن قلت: ما قلت من أنه ليست للقضايا الشخصية قاعدة كلية.

قلت: لأنسلم أنه لا يكون لها قاعدة كلية فإن قولنا الله ليس بجوهر من العقائد وله قاعدة كلية وهو قولنا كل نقص منفي عن الواجب وقد علمت طريق الاستخراج. وعلم الكلام أساس لتلك القواعد لأنه يجمعها ويقيم البراهين عليها.

القضايا الشخصية

القضايا الكلية

علم الكلام

ونقول ثالثاً: أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد اصول فن الأمور العامة من مباحث الوجود والعدم والامكان وغيرها والمراد من العقائد القضايا الشخصية.



فالعقائد الجزئية موقوفة على اصول امور العامة مثلاً الله سميع موقوف على وجود الله. واصول امور العامة موقوفة على علم الكلام. لأنها مبرهنة فيه.

### العقائد الجزئية

أصول أم ↑ ر العامة

علم الكلام ↑

أونقول رابعاً: أن المراد من الأساس علم الكلام ومن القواعد الأدلة التفصيلية ومن العقائد القضايا الشخصية.

### القضايا الشخصية

الأدلة التفصيلية ↑

علم الكلام ↑

والعقائد الجزئية موقوفة على الأدلة التفصيلية مثلاً حدوث العالم عقيدة من عقائد الإسلام موقوفة على دليله التفصيلي وهو أن العالم لا تخلو عن الحوادث ومالا تخلو عن الحوادث يكون حادثاً والأدلة التفصيلية موقوفة على علم الكلام. لأن المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءاً من علم الكلام.

فإن قيل: كما أن مباحث النظر جزء من الكلام فكذلك هي جزء من المنطق فيلزم أن يكون المنطق أساس أساس عقائد الإسلام.

قلنا: أن المتكلمين قرروها على غير نهج المنطقيين فهو مغائر للمنطق.

فإن قيل: هذا إنما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منها لا كلام القدماء لأنه خالٍ عن مباحث النظر.

قلنا: المطلوب الترغيب إلى علم الكلام ومدح الكلام أي كلام كان كافٍ فيه.

واعلم: أن الفاضل عصام الدين رح ذكر وجهين نقل في حاشية (١٠) على صلب الكتاب. أحدهما أن المراد من مبنى علم الشرائع والأحكام هي المسائل الكلامية إذ هي المبنى لعلم

الشرائع والأحكام أولاً وبالذات وقوله قواعد عقائده بالإضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعني المسائل الكلامية والمراد من أساسها بقية أجزاء علم الكلام أعني المبادي والموضوع فضم بعض الأجزاء إلى بعض وحمل عليها علم التوحيد والصفات فالمعنى (أذن مبني) وهو المسائل الكلامية (علم الشرائع والأحكام وأساس) أي المبادي والموضوع (قواعد عقائد) أي المسائل الكلامية (هو علم التوحيد والصفات) فعلم التوحيد والصفات عبارة عن المبني (المسائل الكلامية) والأساس (المبادي والموضوع) وفيه أن المتبادر من علم الشرائع الفقه ومبناه أولاً وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الأصول عليها فلا يصح قوله مبني علم الشرائع والأحكام أولاً وبالذات ليس إلا المسائل الكلامية. وأيضاً كان الظاهر أن يذكر بدل قواعد العقائد الضمير بأن يقول وأساسه فإن المراد من قواعد العقائد هو المبني.

وثانيهما أن علم الشرائع بمعنى معرفة الأحكام العملية الجزئية وعقائد الإسلام الاعتقادات القائمة باحاد أهل الإسلام وإضافة القواعد إلى العقائد بيانية. فالمعنى (أن مبني الشرائع) أي مبني معرفة الأحكام العملية الجزئية.

(وأساس) أي بنياد (قواعد عقائد) بالإضافة البيانية أي الإعتقادات القائمة باحاد أهل الإسلام ويقال لها القواعد لأنها مباني الأعمال (هو علم التوحيد) الخ فهو أساس المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة وفيه أنه خلاف المتبادر لأن المتبادر هي القواعد الاصطلاحية بالإضافة الغير البيانية.

قوله (هو علم التوحيد والصفات) كتب الناكت أي علم يعرف فيه ذلك غرضه الأول دفع اعتراض وهو أنه لا يصح تسمية هذا العلم بعلم التوحيد والصفات لخروج كلام المعتزلة لأن كلامهم علم التوحيد فقط فإنهم لغلوهم في التوحيد نفو الصفات حاصل الدفع أن إضافة العلم إلى التوحيد والصفات من إضافة الظرف إلى المظروف.

أي علم يعرف ويبين فيه التوحيد والصفات والمعرفة يشمل الإثبات والنفي ولا شك أن في كلامهم يبين ويعرف نفي الصفات والغرض الثاني منه دفع وهم وهو أنه لا يصح نسبة العلم إلى



التوحيد والصفات لأن المراد من العلم هو العلم المدون وهو عبارة عن المبادي والموضوعات والمسائل التي منها مسئلة التوحيد والصفات فالتوحيد والصفات حصة العلم لكل العلم. حاصل الجواب: أن نسبة العلم إلى التوحيد والصفات بالبعضية فإنه علم يعرف فيه ذلك وقيل الغرض منه دفع اعتراض وهو أن إضافة العلم إلى التوحيد والصفات لا يخلو إما أن تكون من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل أو تكون من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول. والأول باطل لأنه يصير التوحيد والصفات عالمين واللازم باطل لأنهما من الإعراض فلا يوجد فيهما ميزان العالمية. والثاني أيضاً باطل لأن تعلق العلم بالتوحيد والصفات بالتعلق الوقوعي لا يخلو إما يتعلق بأنفسهما بدون المحمول معهما أو يتعلق بهما مع انضمام المحمول معهما نحو توحيده حق وصفاته موجودة. على الأول يكون علم التوحيد والصفات تصوراً لتعلقه بالمفرد فلا يصح قول الشارح الموسوم بعلم الكلام لأن الكلام علم مدون يطلق على ثلاثة معان التصديقات والمسائل والملكة وليس شيء منها بتصور. وعلى الثاني يكون علم التوحيد والصفات تصديقا لتعلقه بالقضية أي التوحيد حق والصفات موجودة ولا شك أن التصديق المتعلق بهذه القضايا عقيدة فإذا حمل عليه قوله الموسوم بعلم الكلام صار علم الكلام عقيدة وقد كان أساساً للعقيدة فلزم أساسية الشيء لنفسه.

أجاب: بأن هذه الإضافة ليست بواحد منهما بل هي لادنى ملابسة أما من قبيل إضافة المبين بالكسر إلى المبين بالفتح أو من قبيل إضافة الظرف إلى المظروف لأنه علم يبين فيه توحيده وصفاته.

أونقول: لم يرد من علم التوحيد والصفات المعنى الإضافي حتى يستفسر. عن إضافته بل علم التوحيد والصفات لقب لهذا العلم المدون.

فإن قيل: لما كان علم التوحيد والصفات لقباً لهذا العلم فلم نسب الشارح الوسم إلى الكلام بقوله الموسوم بالكلام بل وجب عليه أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات.

قلنا: نسب الشارح الوسم إلى الكلام مع كون علم التوحيد والصفات من اسمائه لكون هذا الاسم أشهر أسماء هذا الفن.

(المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام) إشارة إلى شرفه من العلوم العقلية الغير المستندة إلى الكتاب والسنة والغياب جمع غيب وهو ما اشتد سواده والشك إدراك النسبة المتساوي الطرفين والوهم إدراك الجانب المرجوح وكلتا الإضافتين من قبيل لجين الماء. فإن قيل: أن قوله المنجى لا يخلو إما أن يكون داخلاً في التسمية أولاً وكلاهما باطلان أما الأول فلأنه خلاف المشهور والمسموع فإن المشهور والمسموع أن اسم هذا العلم هو الكلام لا الكلام المنجى وأما الثاني فللزوم استدراكه.

قلنا: باختيار الشق الثاني ولا يلزم الاستدراك لأن فيه إشارة إلى فائدة من فوائد هذا العلم. فإن قيل: ههنا أربع صور الأول إضافة الغيب إلى الشكوك والأوهام بأن يقال المنجى من غياهب الشكوك والأوهام والثاني إضافة الظلمات اليهما والثالث إضافة الظلمات إلى الشكوك وإضافة الغيب إلى الأوهام والرابع عكسه كما هو في المتن فاختيار الرابع ترجيح بلا مرجح. قلنا: أن الشك قوي في التردد لأن الطرفين فيه متساويان فالشك لا يقدر على ترجيح أحد الجانبين على الآخر والوهم ضعيف لأنه أدراك الجانب المرجوح فيجوز تركه واختيار الطرف الراجح. والغيب قوي في السواد والظلمة مطلق السواد فالمناسب إضافة القوي إلى القوي والضعيف إلى الضعيف.

قال المحشي أحمد جند في حاشية رقم (٢) ص (٣) (الغياب جمع الغيب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيب بالشك رجحان الشك على الوهم إذا الشك أقرب إلى العلم لتساوي الطرفين بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح انتهى).

فيرد عليه أن الشك لما قرب إلى العلم والعلم نورٌ فقرب الشك إلى النور وكلما يقرب إلى النور تكون ظلمته ضعيفاً فالشك ضعيف الظلمة فلا يناسب إضافة الغيب إلى الشك لأنه بمعنى شديد الظلمة بل المناسب إضافة الغيب إلى الوهم لأن الوهم لما كان بعيداً من العلم كانت ظلماته شديدة.

فأجاب الكفوي بأن ظلمة الشك اشتد إذا تعلق بخلاف الحق لكن هذا تأويل بعيد عن الحق والأقرب ما قاله جند رحمه الله لدفع هذا الإيراد وهو أن الشك أقرب إلى العلم ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفعاً وإزالةً من الأبعد.



قوله (وأن المختصر) الغرض منه (١) تعين المتن (٢) مدح المتن وهو العقائد وبين مدحه بطريقتين الأول بإعتبار المصنّف بالكسر- فإن جلالة المؤلف بالكسر- يدل على جلالة المؤلف بالفتح بطريق برهان اللّم والثاني بإعتبار ذات المختصر- أشار إلى الأول بقوله للإمام وإلى الثاني بقوله يشتمل وقوله (المختصر) الاختصار قسمين الأول الإضافي والثاني نفس الأمري والمراد ههنا الثاني أي اختصر فيه المسائل من الدلائل والاختلافات. (المسمى بالعقائد فإن قيل: ) أن علم الكلام مشتمل على المبادئ، والموضوعات، والعقائد، فلم سمي المصنف رح كتابه بالعقائد فقط. قلنا: لان متنه كان مشتملاً على العقائد الصرفة.

(للإمام الهمام) أي العظيم (قدوة) أي مقتدى (علماء الإسلام) إضافة العلماء إلى الإسلام إما من قبيل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله فالمراد بالإسلام الشريعة وإما من إضافة الجزء إلى الكل فالعبرة بحذف المضاف أي علماء أهل الإسلام (نجم الملة والدين) شبه الملة والدين بالسماء في الشرف والعلو تشبيهاً مضمراً استعارة بالكناية واثبات النجم اللازم للمشبه به تخيل وشبه المصنف رحمه الله بالنجم فكما أن النجم يدور في مقرّه ويهتدي به في الظلمة فكذلك المصنف رحمه الله يدور في مقرّه وهو الملة والدين ويهتدي به في الدين فأضافته إضافة الحال إلى المحل وقيل من إضافة المستضي به بالفتح إلى المستضي بالكسر كإضافة السراج إلى الشخص الحامل له في الظلمة فيكون المراد من الملة والدين أهلها بعلاقة المجاورة أو من إضافة المستضي- به بالفتح إلى ما يستضاء فيه كإضافة السراج إلى الطريق ففي الإحتمالين الأخيرين مدحه بأن السالكين في طرق مصالحهم الدينية يقتدون به ويتعلمون منه آدابها (والملة والدين) متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن ما أتى به محمد صلى الله عليه وسلم من حيث أنه يكتب ملة ومن حيث أنه يطاع دين ومن حيث أنه طريق لوصول الجنة شريعة.

فإن قلت: فلم قدم الملة على الدين. قلت إشارة إلى شرف العلم فإن الكتابة شعار العلماء والإطاعة شان الأتقياء. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وقوله (نجم الملة والدين) رمز إلى لقب المصنف وهو نجم الدين وكنيته

أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي. نسبة إلى  
نفس بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر يقال له مفتي الثقليين لأنه كان يعلم  
الإنس والجن وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب سماه (تعداد الشيوخ لعمر)  
وتصانيف كثيرة تقرب من المائة. منها الاشعار بالمختار في الأشعار في عشرين مجلداً. كانت  
ولادته سنة ٤٦١ هـ إحدى وستين وأربع مائة ووفاته سنة ٥٣٧ هـ.

قوله (اعلى الله درجته في دارالسلام) المراد من دارالسلام الجنة وسميت به لأنه سبب  
السلامة من كل آفة. أو لأن خزنة الجنة تقول لأهلها سلام عليكم. أو لتسليم بعضهم على  
بعض قال الله تعالى تحيتهم فيها سلام. أو لأن السلام اسم من أسماء الله تعالى أضيف إليه  
الدار تشريفاً.

(يشتمل على غرر الفرائد ودرر الفوائد) خبران وقوله على غرر الخ متعلق بيشتمل. وقوله  
من هذا الفن بيان لقوله غرر الفرائد قدم رعاية للسجع والغرر جمع غرة وهو بياض في  
جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف والإضافة الأول من قبيل إضافة  
الصفة إلى الموصوف إي الفرائد الواضحة والثاني من قبيل إضافة المشبهة به إلى المشبهة أي  
الفوائد كالدرر.

وقوله (في ضمن فصول الخ) حال من الغرر والدرر أي حال كونهما كائنتين في ضمن  
فصول والفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى المفاصل أي  
المتاز والمراد من غرر الفرائد المسائل ومن الفصول الألفاظ الدالة عليه. وعبر عنها  
بالفصول إشارة إلى أن كل واحد من المسائل يصلح لأن يجعل فصلاً علحدة أي فائدة  
المسئلة الواحدة من هذا المختصر مقدار فائدة فصل مستقل بماعده.

(وقوله هي) الخ يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد وأن يكون راجعاً إلى فصول.  
فإن قيل: ليست الفصول قواعداً للدين لأنها عبارة عن الألفاظ.

قلنا: يصح أن يكون الألفاظ قواعداً باعتبار الدلالة على غرر الفرائد أي المسائل.

(وإثناء نصوص هي الخ) عطف على قوله في ضمن فصول والنصوص جمع نص وهو لفظ  
يكون قطعي الدلالة على المعنى المقصود منها.



فإن قيل: ضمير هي راجع إلى النصوص وهي الألفاظ فلا يصح حمل الجواهر والنصوص عليها.  
قلنا: حمل الجواهر والفصوص على النصوص باعتبار دلالتها على اليقين أي المسائل المتيقنة.  
والمصوص جمع فص وفص الشيء صفوته وخلاصته أي خياره فالظاهر أن المراد بالفصول  
والنصوص عبارات المختصر ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة.  
قال المحشي (لا يخفى عن ذي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين) لأنه مامن جوهر الا وله عرض.  
(مع غاية من التنقيح الخ) التنقيح في الأصل تطهير الأغصان الكثيفة من الشجر  
استعيرت لتطهير الكلام من الزوائد. والتنظيم تأليف كلمات مترتبة المعاني متناسقة  
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبته.  
(فحاولت) أي أردت الفاء داخلة على المسبب أعني محاولة الشرح مسبب عن جلاله  
قدر المختصر.

(مع توجيه) متعلق بمقارناً حال من ضمير أشرح والتوجيه نيك بياني أي تصحيح كلام  
يكون ظاهره غير صحيح يشير الشارح رح إلى أنه يبين توجيه عبارات المتن التي ترد  
عليها الاشكالات في بادي الرأي وقوله في تنقيح متعلق بالتوجيه.  
(وتنبية على المراد) عطف على توجيه فحاله كحاله والتنبيه عبارة عن إيراد كلام في  
صورة الدليل وقوله في توضيح متعلق بقوله تنبيه.

وتحقيق للمسائل غيباً أي بعد تقرير أي تعين للمعنى المراد من اللفظ المشترك.  
قوله اثرأي بعد. (طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وفي الأفغانية (أرخ) وطى  
الكشح كناية عن الإعراض أو شبه المقال بإنسان معرض استعارة بالكناية وإثبات الكشح  
تخيل والطي ترشيح (عن الإطالة) أي التطويل (والاملال) أي الإيقاع في التعب.  
(متجافيا عن طرفي الاقتصاد الإطناب والإخلال) مجروران على البدلية من قوله طرفي او  
منصوبان بتقدير اعني أو مرفوعان على أنهما خبران لمبتدئ محذوف أي هما الإطناب  
والإخلال. (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) اعلم أن ههنا احتمالات ثلاثة الأول أن  
تكون جملة نعم الوكيل معطوفة على مجموع وهو حسبي والثاني أن تكون معطوفة على  
حسبي بمعنى يحسبني والثالث أن تكون معطوفة على حسبي بمعنى محسبي لكن التالي

بجميع الشقوق باطل الخ أما الأول يعني لو كان نعم الوكيل معطوفاً على وهو حسبي يعني على المجموع فيلزم استحالتان أحدهما عطف الجملة الفعلية على الجملة الاسمية والثاني عطف الإنشاء على الخبر وكلاهما باطلان لأن العطف يقتضي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وبين الإنشاء والإخبار كمال الإنقطاع لأن مدلول الجملة الإنشائية معدوم ومدلول الجملة الخبرية موجود وبين الموجود والمعدوم كمال الإنقطاع فيلزم اجتماع المتضادين وهو القرب والبعد بالنسبة إلى شيء واحد لأن الواو يقتضي - قرب المعطوف إلى المعطوف عليه والإنشائية يقتضي البعد لأنه نقيضه أي الخبر وأما وجه عدم صحة عطفه على محسبي لأن محسبي جملة فعلية خبرية ونعم الوكيل جملة فعلية إنشائية وعطف الإنشاء على الخبر لا يجوز مع أن محسبي خبر للمبتداء ونعم الوكيل معطوف عليه فيكون خبراً والخبر يكون مربوطاً ونعم الوكيل انشاء والأنشاء لا تربط لأن ربط الشيء مع الشيء فرع وجود الشيء وفي الإنشاء إيجاد مالم يوجد. وأما وجه عدم صحة العطف على محسبي فلأنه عطف الجملة على المفرد وهو لا يجوز لأن في الجملة استغناء عن الغير لوجود الركنين وفي المفرد إفتقار لعدم وجود الركنين وبينهما تضاد ومنافاة فلا يصح العطف والثاني أن محسبي خبر للمبتداء فيكون ونعم الوكيل أيضاً خبراً والخبر يكون مربوطاً والإنشاء لا تربط كما مرييانهما. وهذه الاعتراضات عشرة أجوبة الجواب الأول أنا لا نسلم عدم فصاحة عطف الإنشاء على الخبر والخبر على الأنشاء عند كل البيانين بل هو عند بعض البيانين جائز والكلام مبني على مذهب هذا البعض ولئن سلمنا عدم فصاحته عند الكل فلانسلم عدم استحسانه في كل مقام بل إذا لم تكن بين الأنشاء والخبر مناسبة وعلاقة. وإذا وجدت بينهما مناسبة وعلاقة فيصح العطف كما في المثال المشهور زيد يعذب بالقيد والإزهاق وبشرعماً بالعفو والإطلاق فإن بشر - جملة فعلية إنشائية معطوفة على جملة اسمية وهو زيد يعذب بالقيد الخ لكن بينهما مناسبة وعلاقة وهو انهما محبوسان في مقدمة واحدة أو صديقان أو عدوان وههنا أيضاً المناسبة موجودة وهو أن المقصود من كلتا الجملتين مدح الواجب تعالى وإن سلمنا عدم جواز عطف الإنشاء على الخبر في كل مقام فلانسلم أن نعم الوكيل جملة إنشائية بل هي جملة فعلية خبرية لأنها تحمل الصدق والكذب (صغرى) لانه إذا قيل لشخص مذموم نعم الوكيل أو نعم الرجل فهو كذب



وإذا قيل لشخص ممدوح فهو صدق وكل ما يحتمل الصدق والكذب يكون جملة خبرية (كبرى) فنعم الوكيل جملة خبرية فيلزم عطف الخبر على الخبر وذا جائز. وإن سلمنا أن نعم الوكيل إنشائية فلانسلم إنشائية في كل الأوقات بل فيه جهتان جهة الإنشائية وجهة الإخبارية يعني قد يكون المقصود منه انشاء المدح وقد يكون المقصود منه الإخبار عن المدح وههنا المعتبر جهة الإخبارية فالعطف بجهة الإخبارية فيكون عطف الجملة الخبرية على الجملة الخبرية فلا يرد. أونقول في الجواب إنا لانسلم ان وهو حسبي جملة خبرية بل هي حسبي أيضاً جملة إنشائية لأنه ليس المقصود منه الإخبار عن الكفاية بل المقصود منه إنشاء التوكل يعني إذا كان الله تعالى كافي في جميع المهمات فتوكلوا عليه فتكون عطف الإنشاء على الإنشاء.

فإن قيل: لما كان وهو حسبي جملة إنشائية لا يصح عطفها على قوله والله الهادي لأنها جملة خبرية. قلنا: لانسلم أنها جملة خبرية بل هي أيضاً جملة إنشائية لإنشاء المدح بالهداية. فإن قيل: لما كان قوله والله الهادي جملة إنشائية يلزم من عطفها على قوله فحاولت عطف الجملة الإنشائية على الخبرية وحاولت جملة خبرية لا وجه لإنشائيتها. قلنا: هذا إنما كان وارداً لو كانت الواو في قوله والله الهادي للعطف وليس كذلك بل الواو فيه اعتراضية دعائية.

وإن سلمنا أن وهو حسبي قطعي الخبرية ونعم الوكيل قطعي الأنشائية فنقول أن هذا العطف من قبيل عطف القصة على القصة ومعنى عطف القصة على القصة أن تعطف بعض الجمل على الآخر لمناسبة بينهما من غير لحاظ الخبرية والإنشائية وههنا كذلك لأن المقصود من كلتا الجملتين بيان صفات الباري تعالى لكن هذا الجواب ضعيف لأن عطف القصة على القصة مشروط بأن يكون فيه جملاً متعددة وههنا ليس كذلك إلا أن يقال انه ليس المراد عين عطف القصة على القصة بل المراد أن المعتبر ههنا ما هو معتبر في عطف القصة على القصة وهو العطف بدون لحاظ الخبرية والإنشائية.

أونقول في الجواب: أن في هذا العطف تقدير الخبر في جانب المعطوف أي مقول في حقه نعم الوكيل فالإنشاء من متعلقات الخبر فقط ولاضير فيه.

أونقول في الجواب: أن نعم الوكيل جملة معطوفة على يحسبني.

فإن قلت ماقلت. قلت أن يحسبني خبر للمبتداء وله اعراب محلي والاعراب من خواص المفرد فيكون يحسبني مفرداً حكماً وواو العطف تقتضي أن يكون نعم الوكيل ايضاً مفرداً حكماً فيكون عطف المفرد الحكمي على المفرد الحكمي وهو جائز وليس فيه سؤال الخبرية والإنشائية. أونقول: أن نعم الوكيل جملة معطوفة على حسبي بمعنى محسبي.

فإن قلت ماقلت. قلت أن محسبي خبر للمبتداء وله اعراب لفظي فهو مفرد حقيقة وبمقتضى واو العطف يكون نعم الوكيل ايضاً مفرداً حكماً فيكون عطف المفرد الحكمي على المفرد الحقيقي.

أونقول في الجواب: أن نعم الوكيل ونعم الرجل في حكم وكيل جيد ورجل جيد فهذا تركيب توصيفي ومحسبي تركيب إضافي فيكون عطف المفرد الحقيقي على المفرد الحقيقي في هذه الأجوبة تفصيل يوجد في حواشي عبدالحكيم السالكوتي على الخيالي.

(قوله أعلم أن الأحكام الشرعية الخ) غرضه توضيح العلمين الذين أشار إليهما في قوله فإن مبني علم الخ وتوضيحهما موقوف على تقسيم الحكم فقسم الحكم فنقول قبل الخوض في المقصود انه لا بد من معرفة أمور. الأول معاني العلم فاعلم أن العلم قد يطلق على كل المسائل وعلى القدر المعتد بها من المسائل وقد يطلق على التصديق بكل المسائل وعلى القدر المعتد بها منها وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها. والثاني أن الأحكام جمع حكم وله سبعة معانٍ أربعة منها معتبرة في جانب المعلوم وثلاثة منها معتبرة في جانب العلم. أما المعاني المعتبرة في جانب المعلوم فأحدها النسبة التامة الخبرية وثانيها المحكوم به وثالثها مجموع القضية ورابعها خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أوالتخير وأما المعتبرة في جانب العلم فأحدها الإذعان وثانيها إدراك النسبة التامة الخبرية المكيف بكيفية الإذعان وثالثها انتساب أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً.

وقد يكون بمعنى الأثر المرتب على الشيء. والمعاني الصحيحة منها ههنا اثنان الأول النسبة التامة الخبرية والثاني إدراك النسبة التامة الخبرية المكيف بكيفية الإذعان ولا يصح المعاني الخمسة الباقية.



أما عدم صحة أن يكون الحكم بمعنى القضية أو المحكوم به. فلمنافتها بقول الشارح رحمه الله منها ما يتعلق فإن يتعلق من شأن النسبة والعلم. فإن الأول يتعلق بالطرفين والثاني يتعلق بالمعلوم. وأما عدم صحة أن يكون الحكم بمعنى الأنتساب فلأنه فعل النفس فلا يصح نسبته إلى الشريعة فلا يصح توصيفه بالشرعية حينئذ. وأما عدم صحة أن يكون بمعنى الأثر المرتب فلأنه يكون المعنى اعلم ان الآثار المرتبة على الشرع منها ما يتعلق بالخ والآثار المرتبة على الشرع النجاة من العذاب والفلاح بالثواب لا ما ذكره الشارح. وأما عدم صحة أن يكون بمعنى خطاب الله الخ. فلان الفعل المأخوذ في مفهومه (خطاب الله المتعلق بافعال الخ) مختص بفعل الجوارح. فلو كان بهذا المعنى. لزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره. لأن الشارح قسّم الأحكام إلى العملية وإلى الاعتقادية بقوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالإعتقاد. فتقسيم الشارح الأحكام إلى العملية تقسيم الشيء إلى نفسه لأنها أفعال الجوارح وإلى الإعتقادية تقسيم إلى غيره لأنها إفعال القلوب.

فإن قيل: لانسلم أن الفعل مختص بفعل الجوارح بل يشمل فعل القلب لغةً فلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره فيصح إرادة هذا المعنى أيضاً.

قلنا: لا يصح إرادة هذا المعنى من وجه آخر وهو أن الحكم بهذا المعنى شامل للأحكام الخمسة الوجوب والحرمة والكراهية الخ فتكون هذه الأحكام على نوعين الأول ما يتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق به علم الفقه والثاني ما يتعلق بالإعتقاد والعلم المتعلق به علم الكلام. فتكون هذه الأحكام مبحوثاً عنها في الكلام أيضاً مع أنها ذكرت في الكلام في غاية الندرة.

وأيضاً لو أريد من الحكم هذا المعنى لزم استدراك قيد الشرعية بعد الأحكام لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما بطلان التالي فظاهر. وأما دليل الملازمة فلان الحكم بهذا المعنى عبارة عن خطاب الله تعالى الخ. والخطاب المنسوب إلى الله لا يكون إلا شرعياً. فقيد الشرعية مأخوذ في مفهوم الحكم فلزم لغوية قيد الشرعية. لكن هذا الدليل مردود بوجوه ثلثة الأول أن الأحكام محمولة على التجريد بأن يراد بالخطاب مطلقه أي بلا تقيده بالإضافة إلى الله تعالى. والثاني أن قيد الشرعية محمول على التأكيد للشرعية التي في ضمن الأحكام. والثالث أن خطاب الله تعالى ليس تعريفاً لمطلق الحكم بل هذا التعريف تعريف

لمجموع الحكم الشرعي. فيكون قيد الشرعية الواقعة صفة للأحكام جزء المعرف بالفتح. فخطاب الله تعالى الخ تعريف للحكم الشرعي وأما تعريف الحكم المطلق فهو خطاب متعلق بفعل المكلف فلا يكون الإضافة إلى الله تعالى. مأخوذاً في مطلق الحكم حتى يلزم استدراك صفته (الشرعية).

(قوله الشرعية) أي المنسوبة إلى الشرع والأحكام المنسوبة إلى الشرع على قسمين. الأول الأحكام المنسوبة إلى الشرع باعتبار التوقف والإعتداد كليهما مثل الصلوة واجب. والثاني الأحكام المنسوبة إلى الشرع بإعتبار الإعتداد فقط مثل الله موجود. فلا يرد أن معنى الشرعية ما يتوقف على الشرع ومن الأحكام ما يتوقف عليه الشرع فلزم الدور. لأن الشرع موقوف على تلك الأحكام بإعتبار الذات وتلك الأحكام موقوفة على الشرع بإعتبار الإعتداد. (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل الخ).

فإن قيل: هذا مقام الحصر فلا بد فيه من أدوات الحصر.

قلنا: أدوات الحصر يكون ضرورياً في موضع يكون فيه الجزم بالحصر ولا جزم ههنا لأن للأحكام أقساماً آخر متعلقاً بالتاريخ وبالسيرة وغير ذلك.

فإن قيل: محط الفائدة في الجملة الخبرية يكون هو الخبر وقوله منها خبر مقدم. وقوله ما يتعلق مبتداء مؤخر. ولا فائدة في أن ما يتعلق الخ من جملة الأحكام لظهوره وبداهته.

قلنا: أن قوله منها مبتداء ويصح كونه مبتداء بتأويل بعض كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول.

قوله يتعلق أعلم أن التعلق على خمسة أقسام (١) تعلق النسبة بالمنتسبين (٢) وتعلق

العلم بالمعلوم (٣) وبالعكس (٤) وتعلق الغاية بذى الغاية (٥) وبالعكس.

(قوله بكيفية العمل) أعلم أن الكيفيات ستة الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة

، والصحة، والفساد.

وكيفة العمل عبارة عن القضية التي يكون موضوعها عملاً من أعمال الجوارح. ومحمولها

كيفية من الكيفيات الستة مثل الصلوة واجبة فيكون معنى العبارة بعض الأحكام ما يتعلق

بقضية يكون موضوعها عملاً من أعمال الجوارح ومحمولها كيفية من الكيفيات الستة. ومنها

ما يتعلق بالإعتقاد فإن أريد من الحكم المعنى الأول أي النسبة يكون حاصل المعنى أن



النسب الشرعية على قسمين منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بالإعتقاد. وإن أريد منه المعنى الثاني وهو إدراك النسبة التامة الخ يكون حاصل المعنى أن الإدراك للنسبة الخ على قسمين منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بالإعتقاد.

فإن قيل: أن المراد بالتعلق في قول الشارح لا يخلو إما أن يكون من قبيل تعلق النسبة بالمنتسبين أو من تعلق العلم بالمعلوم أو من تعلق المعلوم بالعلم أو من تعلق الغاية بذى الغاية أو من تعلق ذى الغاية بالغاية. والحكم إما بمعنى النسبة وإما بمعنى الإدراك وبضرب الاثنين في الخمسة تصير الاحتمالات عشرة وكل واحد منها غير مستقيم أما إذا كان الحكم بمعنى النسبة.

(١) فإن كان التعلق من تعلق النسبة بالمنتسبين. فلا يصح في الموضع الثاني وهو منها مايتعلق بالإعتقاد لأن الإعتقاد ليس بمنتسبين وإن صح في القول الأول لأن كيفية العمل عبارة عن القضية المذكورة فكيفية العمل طرفان للنسبة.

(٢) وإن كان من تعلق العلم بالمعلوم فلا يصح في الموضعين لأن النسبة معلوم لا علم. وكذا في الموضع الثاني الإعتقاد علم لا معلوم. وإن كان من تعلق المعلوم بالعلم فلا يصح في الموضع الأول لأن كيفية العمل معلوم وإن صح في الموضع الثاني لأن الإعتقاد علم.

(٣) وإن كان من تعلق الغاية بذى الغاية فلا يصح في الموضعين لأن النسبة ليست بغاية لا لكيفية العمل ولا للإعتقاد.

(٤) وإن كان من تعلق ذى الغاية بالغاية فلا يصح في الموضع الأول لأن كيفية العمل ليست بغاية للنسبة. ويصح في الموضع الثاني فإن الإعتقاد غاية للنسبة.

وأما إذا كان الحكم بمعنى الإدراك. (١) فإن كان المراد من التعلق تعلق النسبة بالمنتسبين. فلا يصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بنسبة. (٢) وإن كان المراد من التعلق تعلق العلم بالمعلوم فيصيح في الموضع الأول لأن كيفية العمل معلوم والإدراك علم ولا يصح في الموضع الثاني لأن الأعتقاد أيضاً علم فيلزم من تعلق الإدراك به تعلق الشيء بنفسه. (٣) وإن كان المراد من التعلق تعلق المعلوم بالعلم فلا يصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بمعلوم. (٤) وإن كان المراد من التعلق تعلق الغاية بذى الغاية لا يصح في الموضعين لأن الإدراك ليس بغاية لا لكيفية العمل ولا للإعتقاد. (٥) وإن كان المراد من التعلق تعلق ذى الغاية

بالغاية فايضاً لا يصح في الموضوعين لأن كيفية العمل ليس بغاية للإدراك وكذا الاعتقاد للثلايلزم غائية الشيء لنفسه.

قلنا: المراد من التعلق في الموضوعين مطلقة. وهو كون الشيء منسوباً إلى آخر على أي معنى كان من المعاني الخمسة.

وليس المراد المعنى الواحد بخصوصه فيصح أن يعتبر في الموضوع الأول معنى من المعاني الخمسة وفي الثاني معنى آخر منها. فإن كان المراد من الحكم النسبة فالتعلق الأول يكون من تعلق النسبة بالمنتسبين. والتعلق الثاني يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم.

وإن كان المراد من الحكم الإدراك فالتعلق الأول يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم والتعلق الثاني من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم الاتحاد بين الغاية وذي الغاية لأن الإذعان والاعتقاد شيء واحد، قلنا: المراد بإدراك النسبة الذي هو ذوالغاية التصديق في مرتبة لا بشرط شيء من اقتران العمل وعدمه والمراد بالاعتقاد الذي هو الغاية التصديق في مرتبة بشرط لا بأن يكون مجرداً عن إقتران العمل.

فإن قيل: لما كان المراد من التعلق مطلقة ينبغي أن يقول منها مايتعلق بالعمل للإختصار فإن مطلق التعلق موجود مع العمل ايضاً وهو تعلق النسبة بالموضوع إن كان الحكم بمعنى النسبة ومن قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن كان بمعنى الإدراك.

قلنا: أن الشارح نبه بزيادة الكيفية على أن المقصود في الفقه تعلق الحكم بالعمل من حيث الكيفية بأن يجعل العمل موضوعاً والكيفية محمولاً نحو الصلوة واجبة وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فلذا لم يقل بكيفية الاعتقاد.

أونقول: المراد من التعلق في الموضوعين هو التعلق الخاص. فإن كان المراد من الحكم النسبة. يكون في الموضوعين من تعلق النسبة بالمنتسبين. أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فبتأويل الاعتقاد بالمعتقد. والمراد من المعتقد حقيقة القضية وهي الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فيعتبر النسبة عروضاً ولاشك في كونه من تعلق النسبة بالمنتسبين.



وإن كان المراد من الحكم الإدراك يكون في الموضوعين من تعلق العلم بالمعلوم أما في الموضوع الأول فظاهر وأما في الموضوع الثاني فبتأويل الاعتقاد بالمعتقد. وبإضافة الكيفية إلى العمل إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل لأن الكيفية هي العوارض الذاتية للعمل وذو العوارض يكون موضوعاً. فإن قيل: لانسلم أن موضوع الفقه هو العمل فقط فإن قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة مسألة من مسائله وليس موضوعه بعمل لا بحسب ذاته ولا بحسب نوعه ولا بحسب عرضه الذاتي ولا بحسب نوع عرضه الذاتي وموضوع المسئلة لا بد أن يكون شيئاً من هذه الأمور. وأيضاً علم الميراث باب من أبواب الفقه فلو كان موضوع الفقه العمل لكان موضوع الميراث أيضاً العمل أو نوع العمل أو عرضه الذاتي أو نوع عرضه الذاتي مع أن موضوعه التركة ومستحقوها.

قلنا: أولاً لانسلم أن تلك المسئلة من مسائل الفقه بل هي مذكورة فيه استطراداً وبالتبع ونقول ثانياً أن هذه المسئلة راجعة بالتأويل إلى العمل فإنها مؤولة بأن الصلوة تجب بسبب الوقت كما أن قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا الوضوء تندب فيه النية. وكذا لانسلم ان الميراث باب من الفقه بل ذكره في الفقه من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق بالفقه ونقول لانسلم أن موضوع الميراث التركة ومستحقوها. بل موضوعه قسمة التركة بين المستحقين. وكذا مسألة المجنون راجعة إلى فعل الولي فيكون مرجع الكل إلى فعل المكلف. (وتسمى فرعيتاً) الخ لتفرعها على علم الأصول وعملية لأن القصد إلى العلم بها فرع القصد إلى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً إليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام. ومنها ما يتعلق بالإعتقاد وتسمى أصلية لكون الأحكام متفرعة عليه (واعتقادية) لأن المقصود منه هو الاعتقاد فالقصد إلى العلم بها فرع القصد إلى الاعتقاد بها.

قال المحشي عصام الدين رحمه الله ( ينبغي أن يراد بما يتعلق بالإعتقاد ما لا يشتمل التصوف وعلم الإخلاق الخ) وقال الكفوي رحمه الله فيه أنه إن كان التصوف عبارة عن أحكام يكون القصد إليها لا للإعتقاد بها فحصوله بالكشف المتفرع على العمل غير متصور فإن العمل قبل الاعتقاد بتلك الأحكام ليس بشيء إذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد

صحيح وإن كان عبارة عن أحكام آخر فلا يندرج فيما يتعلق بالإعتقاد حتى يقال ينبغي أن يراد به مالا يشتمل التصوف قوله فيها ( وعلم الأخلاق لا يتوقف الخ ) فلا تكون أصلية بالنسبة الى الفقه.

( قوله والعلم المتعلق بالأولى ) أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل تسمى الخ. فإن كان المراد من الحكم النسبة يصح إرادة كل واحد من معاني العلم. فإن العلم بمعنى المسئلة يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق الكل بالجزء فإن النسبة جزء المسئلة والعلم بمعنى التصديقات يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق العلم بالمعلوم. والعلم بمعنى الملكة يتعلق بالحكم بمعنى النسبة من قبيل تعلق المسبب بالسبب البعيد. فإن النسبة جزء من المسئلة وهي سبب التصديق وهو سبب الملكة.

وإن كان المراد من الحكم الإدراك يصح إرادة المسائل والملكة دون التصديقات. فإن العلم بمعنى المسئلة يتعلق بالحكم بمعنى الإدراك من قبيل تعلق المعلوم بالعلم. وكذا هو بمعنى الملكة يتعلق بالحكم بمعنى الإدراك من قبيل تعلق المسبب بالسبب القريب. ولا يجعل العلم عبارة التصديق كي لا يلزم تعلق الشيء بنفسه.

( لما أنها لا تستفاد الخ ) فلذا سمي بعلم الشرائع ( ولا يسبق الخ ) فلذا سمي بعلم الأحكام ففي الكلام لف ونشر مرتب.

( وبالثانية علم التوحيد ) الخ أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالإعتقاد. وفي بعض النسخ والثانية بدون الباء.

فيرد عليه أنه يكون قوله والثانية معطوفاً على قوله ( الأولى ) المعمول لباء الجارة وقوله علم التوحيد معطوفاً على قوله ( علم الشرائع ) المعمول لقوله يسمى بعاطف واحد وهو ضعيف لا يستطيع أن يكون وسيلة في وصول أثر العاملين المختلفين. فلزم عطف شئين على معمولي عاملين مختلفين.

قلنا: عطف شئين على معمولي عاملين مختلفين لا يجوز عند البعض مطلقاً وعند البعض يجوز مطلقاً والجمهور على أنه إذا كان المجرور مقدماً فجائز كقوله ما كل سوداء ثمرة والبيضاء شحمة. فبيضاء معطوفة على سوداء والعامل فيها كل وشحمة معطوفة على ثمرة والعامل فيها ما والمجرور مقدم في المعطوف والمعطوف عليه.



فإن قيل: بين كلامي الشارح تناقض لأنه يعلم من ههنا أن العلم المتعلق بالأحكام الإعتقادية مطلقاً علم الكلام وعُدَّ في التلويح الإجماع حجة أيضاً من الأحكام الإعتقادية والإجماع حجة من مسائل أصول الفقه. فيكون العلم المتعلق به أصول الفقه لا علم الكلام. فلا يكون العلم المتعلق بالأحكام الإعتقادية مطلقاً علم الكلام. قلنا: لا نسلم التناقض بين كلاميه لأن هذه المسئلة مشتركة بين الإصوليين علم الكلام وأصول الفقه.

فإن قيل: لما كانت هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين لزم الخلط بين العلمين وعدم الإمتياز. قلنا: أن هذه المسئلة لها جهتان الأول جهة الموضوعية فموضوعه موضوع أصول الفقه فتكون من مسائل أصول الفقه والثاني جهة تعلق العقيدة يعنى العقيدة على أن الإجماع حجة فتكون بهذه الجهة من مسائل علم الكلام.

فإن قيل: لا يصح جعل هذه المسئلة من مسائل الكلام لأن موضوع الكلام ذات الله تعالى وصفاته وموضوع هذه المسئلة الإجماع وهوليست عين موضوع الكلام ولا نوعه لا عرضه الذاتي ولا نوع عرضه الذاتي مع أن موضوع المسئلة لا بد أن يكون شيئاً من هذه الأمور. قلنا: في موضوع الكلام مذهبان مذهب المتقدمين وهو ما ذكره المعترض ومذهب المتأخرين وهو أن موضوع الكلام المعلوم من حيث أنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية والكلام ههنا مبنى على مذهب المتأخرين ولا ريب في أن الإجماع حجة نوع من المعلوم.

فإن قيل: كما صح جعل هذه المسئلة من الكلام بالتأويل المذكور فكذلك يصح جعل جميع الأحكام من الكلام بالتأويل المذكور لأن هذا التأويل يجري في جميع الأحكام العملية بأن يقال المقصود من جميع الأحكام العملية هو حصول الإعتقاد فمواجه تخصيص هذا التأويل بها. قلنا: خصوا هذا التأويل بها لأن في حجية الإجماع وقع النزاع وبجعلها من علم الكلام يؤكّد الرد على المخالفين.

(قوله لما ان ذلك أي التوحيد والصفات (أشهر مباحثه) أي الكلام.

فإن قيل: إضافة الأشهر إلى مباحث الكلام غير صحيح لأن مباحث الكلام عين التوحيد والصفات فإن موضوعه الذات والصفات فليست له مباحث سوى الذات والصفات فلزم أشهرية الشيء (التوحيد والصفات) على نفسه (مباحث الكلام).

قلنا: موضوع الكلام عند المتأخرين أعم من ذات الله وصفاته فإنه المعلوم المحيـث فله مباحث غير الذات والصفات فالإضافة من قبيل إضافة الجزء إلى الكل.

فإن قيل: يلزم المحذور المذكور على مذهب المتقدمين القائلين بأن موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته. ومباحث الكلام يرجع إلى الذات والصفات فيلزم إضافة الشيء لنفسه وأشهرية الشيء من نفسه لأن مباحث الكلام هو عين التوحيد والصفات.

قلنا: الصفات على أقسامٍ ثبوتية وسلبية والثبوتية منها حقيقية محضة ومنها إضافية محضة ومنها حقيقية ذاتة الإضافة فالصفات المأخوذة في الموضوع عام لأن المطلق يجري على إطلاقه. وإذا ذكرت الصفة في مقابلة التوحيد يراد منها الذاتية الثبوتية لأن التوحيد صفة سلبية وفي التسمية ذكرت الصفات في مقابلة التوحيد فيكون المراد منها الصفات الذاتية الثبوتية ففي الكلام مباحث أخرى سوى مباحث التوحيد والصفات الثبوتية وهي مباحث الصفات السلبية والإضافية فيلزم إضافة الجزء الأشرف إلى الكل وأشهرية الجزء الأشرف على بقية الأجزاء.

أونقول: بعد تسليم أن الصفات المذكورة في التسمية مطلقها كما كان المراد منها في بيان الموضوع مطلق الصفات لكن مع هذا يوجد للكلام مباحث أخرى وهي مباحث الإمامة فالإشهرية بالنسبة إلى هذه المباحث.

فإن قيل: الإمامة عبارة عن نصب الإمام ونصب الإمام فعل المكلف فصارت مباحث الإمامة من مسائل الفقه.

قلنا: هي مسألة مشتركة بين العلمين.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم الخلط بين العلمين.

قلت: الإمتياز الاعتباري موجود. فإنها لو كان المقصود منها حصول نفس الاعتقاد كانت من الكلام ولو كان المقصود منها العمل كانت من الفقه.



(قوله قد كانت الأوائل الخ) دفع لما يقال من أن تدوين الكتب والعلوم ومنها تدوين الكلام عبث يحترز عنه العاقل لأن التدوين لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الصحابة والتابعين (صغرى) وكل شيء لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ثم حدث بعدهم فهو بدعة (كبرى) فالتدوين بدعة (نتيجة) ثم تجعل النتيجة صغرى وتضم معها الكبرى وتقول التدوين بدعة (صغرى) والبدعة مذموم (كبرى) فالتدوين مذموم (نتيجة) التدوين مذموم (صغرى) وكل مذموم لا يستحق المدح (كبرى) فالتدوين لا يستحق المدح (نتيجة). التدوين لا يستحق المدح (صغرى) وكل ما لا يستحق المدح فهو عبث (صغرى) فالتدوين عبث (نتيجة). التدوين عبث (صغرى) وكل عبث يحترز عنه العاقل (كبرى) فالتدوين يحترز عنه العاقل (نتيجة).

قلنا: التدوين انما يكون بدعة لولم يكن له أثر في زمنه صلى الله عليه وسلم وليس كذلك لأنه كان له أثر أي وجود اجمالي ولكن لم يظهر لعدم الإحتياج إليه.

(لصفاء عقائدهم) متعلق بقوله مستغنين المذكور فيما بعد وقدم المعمول للإهتمام فإنه دليل والدليل يكون أصلاً للمدعي أول للحصر. الإضافي أي أن استغناء الأوائل لصفاء عقائدهم لالكونه بدعة وأيضاً نقول لانسلم أنه لم يكن التدوين في عهد التابعين حتى يكون بدعة ولم يكن له شرف وعاقبة حميدة لأن الفقه قد دونه مالك رحمه الله وهو تابعي وإيضاً قد صنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه الأكبر وهو تابعي أدرك عشرين صحابياً وسمع الحديث من سبعة من الصحابة جزم به الحافظ الذهبي والحافظ العسقلاني.

فإن قيل: أن مالكا من تبع التابعين على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الأكتابر عن الأصاغر. أوتابعي عن تابعه كالزهري والأنصاري عن مالك الخ فالزهري والأنصاري كبيران وتابعيان روبا عن مالك وهو صغير وتابع للتابعين.

قلنا: التابعي على قسمين أحدهما التابعي في الرؤية والرواية وهو من رأى الصحابي وروي عنه الحديث وثانيهما التابعي في الرواية فقط وهو من رأى الصحابي ولم يروي عنه الحديث ومالك رحمه الله تابعي بالمعنى الثاني. (والبغي على أئمة الدين)

فإن قيل: لانسلم أن في زمن البغي احتاج الناس إلى تدوين العلمين لأن المراد من البغي خروج الناس على عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه ولم يكن في زمنهم التدوين بل وقع بعدهما بدهرٍ طويل وتركهم ما يحتاج إليه الناس في الدين لا يلائمهم. قلنا: أن هذا البغي كان مبدء الحاجة ولم تكن شديدة وإنما كملت بعد انقراض زمن الصحابة والتابعين. أونقول المراد من هذا البغي ماجرى على أئمة الدين في زمن الحجاج بن يوسف ثم ما في زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بأن القرآن مخلوق كما هو مذهب المعتزلة.

ثم اشار إلى وجه الحاجة إلى تدوين العمليات بقوله (وكثرت الفتاوى) جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم.

(فاشتغلوا) جواب شرط محذوف (بالنظر) هو الفكر (والاستدلال) إقامة الدليل على الدعوى (وتعين الأوضاع) تعين وضع اللفظ. فإن قيل: تعين وضع اللفظ كان مقدماً.

قلنا: تعين الأوضاع على قسمين الأول تعين الأوضاع اللغوية والثاني تعين الأوضاع العرفية وهذا هو المراد وهو مؤخر. قوله (وسموا ما يفيد معرفة الأحكام الخ). فإن قيل: الفقه نفس المعرفة كما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. فما يفيدها لا يخلو اما أن يكون عين معرفة الأحكام أو غيرها على الأول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد. وعلى الثاني يلزم التفسير بالمبائن لان الفقه نفس المعرفة بمعنى التصديق بالمسائل

قلنا: باختيار الشق الثاني.

وإن قلت ما قلت. قلت أولاً أن الفقه علم مدون لا ينحصر في التصديق بالمسائل فقط بل يطلق على ثلاثة معان المسائل. والتصديق بالمسائل. والملكة. فالفقه المعرف بالمعرفة كما نقل عن الإمام بمعنى التصديق بالمسائل. والمراد منها في الشرح المسائل فالمسائل مفيد والتصديق بالمسائل مفاد.



فإن قيل: نفس المسائل معلوم والتصديق بالمسائل علم فلزم كون المعلوم مفيداً للعلم والأمر بالعكس.

قلنا: المراد من المسائل المسائل المدلّلة. ولا شك في أن من طالع المسائل ووقف على أدلتها يحصل له المعرفة أي المفيد للتصديق في الحقيقة دليل المسئلة.

فإن قيل: لانسلم أن الفقه عبارة عن المسائل المدلّلة فإنها لو كانت عبارة عن المسائل المدلّلة (مقدم) لزم فقاها المقلد (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما دليل بطلان التالي فلانعقاد الإجماع على أنه ليس بفقيه فإن الفقيه هو المجتهد فقط ووجه الملازمة. أن الفقه بمعنى المسائل المدلّلة يحصل للمقلد ايضاً.

قلنا: نسلم الملازمة ولانسلم بطلان التالي. فإن الإجماع منعقد على أن المقلد فقيه. فإن قيل: فعلى هذا يلزم التدافع بين الإجماعين فإن الأول منعقد على عدم فقاها المقلد والثاني منعقد على فقاها.

قلنا: للفقه معنيان أحدهما ملكة استنباط الأحكام عن أدلتها وثانيهما علم المسائل المدلّلة. فالمقلد غير فقيه بالمعنى الأول وفقيه بالمعنى الثاني.

نقول ثانياً: عن أصل الاعتراض أن المراد من المفيد التصديقات كما هي المراد من المفاد معرفة الأحكام) وإن قلت فلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد قلت المراد من المفيد التصديقات بالأحكام الكلية ومن المفاد التصديقات بالأحكام الجزئية بدليل إضافة المعرفة إلى الأحكام على ما قيل من أن المعرفة تستعمل في الجزئيات والبسائط ولا شك في أن العلم بالأحكام الكلية كالعلم بوجوب الصلوة على كل عاقل بالغ مفيد للعلم بالأحكام الجزئية كالعلم بوجوب الصلوة على زيد بأن تقول صلوة زيد صلوّة عاقل بالغ وكل صلوّة عاقل بالغ يكون واجباً فصلوة زيد واجب.

ونقول ثالثاً: أن المراد من المفيد والمفاد هي التصديق بالأحكام الكلية.

وانقلت ما قلت قلت. للتصديقات اعتباران. الأول اعتبار تعلقه القيامي والثاني اعتبار تعلقه الوقوعي فهي مفيد بالاعتبار الأول ومفاد بالاعتبار الثاني.

ونقول رابعاً: أن المراد من المفيد الملكة ومن المفاد (معرفة الأحكام) التصديق بالمسائل. ولكن هذا الجواب ضعيف. لأن كلامه السابق من التدوين والترتيب والتمهيد ينافي أخذ الملكة لأن الملكة امر ذهني بسيط وهذه الأمور تقتضي التعدد والوجود الخارجي. فإن قيل: أن التصديق أيضاً بسيط ذهني لا يتصور فيه الأمور المذكورة فكيف أخذت هذا المعنى من المفيد.

قلنا: يتصور التعدد في التصديقات بواسطة تعدد المسائل والمعلومات فإن قيل فعلى هذا يتحقق التعدد في الملكة أيضاً فإنها وإن كانت بسيطة بالذات لكنها متعددة بواسطة تعدد المسائل فإنها من الأسباب البعيدة لحصول الملكة.

قلنا: تعدد المسائل يستلزم تعدد التصديق للإتحاد بين العلم والمعلوم فالتصديق بمسئلة مغائر للتصديق بمسئلة أخرى بخلاف الملكة لأن تعلقها بالمسائل تعلق المسبب بالسبب البعيد ولا يستلزم تعدد السبب تعدد المسبب للتبائن الذاتي بينهما (قوله عن أدلتها التفصيلية).

اعلم: أن في متعلق قوله عن أدلتها احتمالات. الأول أن يتعلق بسموا وهو باطل لعدم صحة معناه. والثاني أن يتعلق بيفيد وهو أيضاً باطل لعدم حصول المعنى المتحصل. والثالث أن يتعلق بالأحكام وهو ظاهر لقربها. ومعنى تعلقه بالأحكام هو أن يكون صفة للأحكام باعتبار المتعلق فيكون المعنى وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية المستفادة عن أدلتها التفصيلية بالفقه.

ويرد على هذا الاحتمال إيرادان الأول أنه لما كان قوله عن أدلتها صفة الأحكام وقيداً لها تبقى المعرفة مطلقة عن قيد الاستنباط. والمعرفة المطلقة لا تختص بالمجتهد بل يتحقق في المقلد أيضاً فصار المقلد فقيهاً.

فإن قيل: لا محذور فيه فإن الإجماع منعقد بأن المقلد فقيه كما مر في الجواب الأول. قلنا: كان القول بحصول الفقه للمقلد قولاً تنزلياً.



فإن الفقه كان على الجواب الأول عبارة عن المسائل المفيدة لمعرفة الأحكام لكن لا مطلق معرفة الأحكام بل لمعرفة مستفادة عن الأدلة المتعلقة بالأحكام الكلية ولا شك في أن المعرفة المستفادة من خواص المجتهد.

والإيراد الثاني أنه لو كان الظرف صفة للأحكام تبقى المعرفة مطلقة عن الأدلة. ولا شك في أن المعرفة المطلقة عن قيد الاستنباط عن الأدلة متحققة في علم الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل عليه السلام مع أن علمهما لا يسمى بالفقه لأن الفقه علم نظري وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام علم حدسي.

قلنا: أن هذا إنما يلزم لو كان الظرف متعلقاً بالأحكام وليس كذلك بل هو متعلق بالمعرفة. فصارت المعرفة مقيدة بقيد الاستنباط والاستفادة عن الأدلة. ولا شك في أن المعرفة المستنبطة عن الدليل لا توجد في المقلد بل هي من خواص المجتهد ولا يدخل علم الرسول صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل عليه السلام أيضاً في الفقه لأن المعرفة الحاصلة لهما إنما هي بالحدس لا بتجشم الاستدلال.

فإن قيل: بعد تعلق الظرف بالمعرفة أيضاً لا يخرج علم جبريل عليه السلام وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم لأن معرفتهما كانت مستفادة من الدليل لأنها كانت من القرآن والقرآن دليل.

قلنا: قيد الحيثية مراد أي المعرفة المستفادة عن الأدلة بأن تكون الأدلة أدلة للمعرفة بخصوصها لا الأدلة في الجملة فالقرآن ليس بدليل إلى معرفتهما لأن معرفتهما كان بالحدس. وإن كان دليلاً بالنسبة إلى معرفة المجتهد.

فإن قلت: للرسول صلى الله عليه وسلم علم إجتهادي ببعض الأحكام فلانسلم كون علم الرسول صلى الله عليه وسلم بالحدس فقط بل بعضه كان استدلالياً فلا يخرج علمه عن الفقه بل يخرج علم جبرئيل فقط.

قلنا: تعريف الأحكام للإستغراق. فيكون الفقه معرفة جميع الأحكام معرفة استدلالياً ومعرفة الرسول صلى الله عليه وسلم وإن كان البعض منها استدلالية ولكن أكثر حدسي.

فإن قيل: لأنسلم أن الفقه معرفة جميع الأحكام معرفة استدلالية فإنه لو كان عبارة عن معرفة جميع الأحكام معرفة استدلالية لخرج فقه مالك رحمه الله وأبي حنيفة رحمه الله فإن مالكا سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري وسئل أبو حنيفة رحمه الله عن الدهر فقال لا أدري.

قلنا: المراد من معرفة جميع الأحكام التهيؤ لمعرفة الجميع. فإن قلت: المراد من التهيؤ لا يخلو إما أن يكون التهيؤ القريب أو يكون التهيؤ البعيد وكلاهما باطلان لأن الثاني حاصل لكل عاقل فيلزم منه أن يكون كل عاقل فقيهاً والأول مجهول. قلنا: المراد التهيؤ القريب ولأنسلم أنه مجهول بل هو عبارة عن ملكة استخراج الجميع ويجوز تخلف الملكة ولا يجوز أن يكون تعريف الأحكام للجنس فإنه لو كان التعريف للجنس يلزم فقاهاة من عرف مسألة أو مسألتين. وأيضاً لا يجوز أن يكون للعهد لأن المعهود إما أن يكون البعض المعين كالنصف والثلث وإما أن يكون البعض المبهم كالأقل أو الأكثر وكلاهما باطلان لأن كمية جميع الأحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف ولا ثلث. ومدار الأقل والأكثر على النصف. فإن ما زاد على النصف يكون أكثر وما نقص عن النصف يكون أقل فجهالة النصف جهالة الأقل والأكثر.

فإن قيل: ما الوجه للشارح حيث قيد الأدلة بالتفصيلية مع أن الأصل في الكلام الإطلاق. قلنا: وجه التقيد إرادة إخراج العلم الحاصل بالأحكام عن الأدلة الإجمالية مثل العلم بوجوب الصلوة لوجود المقتضى والعلم بحرمة شرب الخمر لوجود النافي. فإن هذا العلم لا يكون فقهاً مالم يحصل من الدليل التفصيلي وهو (أقيموا الصلوة الآية) و(إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الآية) قوله (ومعرفة أحوال الأدلة الخ) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام لوجهين الأول قرب المعطوف عليه والثاني الموافقة بين المعطوف والمعطوف عليه ففيه مثل مامر من السؤال والجواب حاصل السؤال أن أصول الفقه عبارة عن نفس معرفة أحوال الأدلة الخ فما يفيد لا يخلو إما أن يكون عين معرفة الأحوال الخ أو غيرها على الأول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وعلى الثاني يلزم التفسير بالمبائن لأن الأصول نفس المعرفة.

وحاصل الجواب الأول: أن المراد من المفيد المسائل المدلّلة ومن المفاد ( معرفة أحوال الأدلة) التصديقات الكلية فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة الإجمالية بإصول الفقه فقوله اجمالاً متعلق بالأدلة فإن من طالع أن الأمر للوجوب والنهي للتحريم. يحصل له العلم بأحوال الأدلة بطريق الإجمال وهي (الأحوال) الإيجاب والتحريم. وحاصل الجواب الثاني أن المراد من المفيد التصديقات بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية ومن المفاد التصديقات بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية.

فالمعنى سمو التصديقات بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية المفيد لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الإجمال أي في ضمن القضايا الكلية. بأصول الفقه فقوله أجمالاً متعلق بالمعرفة والمعرفة الإجمالية للأدلة التفصيلية مستفاد من العلم بالأحوال الكلية للأدلة الإجمالية فإن العلم بأن الأمر للوجوب يفيد. العلم الإجمالي بأن صلوا وزكوا وغير ذلك الوجوب.

فائدة: قال بعض المنتحلين من المعاصرين من أن الجواب الثاني لا يجري ههنا لأن المراد من الأدلة هي الأدلة الإجمالية والأدلة الإجمالية أدلة كلية والتصديق بثبوت الأحوال للأدلة الكلية لا يكون إلا كلياً. فالمعرفة تصديق كلي إجمالي وفي الجواب الثاني المراد من المعرفة المفادة التصديقات الجزئية.

(فأقول قوله أن المراد من الأدلة الإجمالية) فهو بطريق القطع مردود لأن قوله إجمالاً يحتمل أن يتعلق بالمعرفة فصارت المعرفة إجمالياً للأدلة التفصيلية. وإن قلت: إجمال المعرفة يقتضي الأدلة الإجمالية والأحوال الكلية فيكف يصح المعرفة الإجمالية للأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية. قلت: معرفة الأحوال الجزئية على قسمين.

الأول معرفتها بطريق التفصيل والثاني معرفتها بطريق الإجمال أي في ضمن قضايا كلية. والمعرفة الإجمالية لا ينافي الثاني. وقوله مدار الجواب الثاني على أن المراد من المعرفة التصديقات الجزئية مردود فإن مداره كان على أن المراد من المعرفة المفادة العلم والتصديق على الأحكام الجزئية.



وان قلت: كلية العلم بكلية المعلوم قلت المعلوم أحوال الأدلة الجزئية لكن بطريق الإجمال وفي ضمن القضايا الكلية. لا تنظر إلى من قال بل إلى ما قال وطالع حاشية اللاهوري رح على الخيالي على هذا الموضوع ولا تسرع في الرد والقبول فإن الدنيا ملئت ممن يكتب ويطلع بلا تحقيق وتدقيق.

: أن المراد من المفيد والمفاد التصديقات المتعلقة بالأحوال الكلية لكن التغائر الاعتباري كاف.

: نعطف هذا القول على كلمة ما الموصولة في قوله وسموا ما يفيد. فيكون التقدير وسمو معرفة أحوال الخ فيكون أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لكنه بعيد لبعد المعطوف عليه وعدم الموافقة. (قوله في افادتها الأحكام).

فإن قيل: ينبغي أن يقيد الأحكام بالشرعية لأن أدلة أصول الفقه إنما تكون مفيدة للأحكام الشرعية لا العقلية مثل قولنا كل حركة حادثة.

قلنا: اللام في الأحكام للعهد والمعهود الأحكام الشرعية أو نقول ترك قيد الشرعية. اعتماداً على ما سبق من جعل الأحكام الشرعية مقسماً.

فإن قيل: ينبغي أن يقيد بالعملية أيضاً لأن أدلة أصول الفقه إنما تفيد الأحكام العملية لا الاعتقادية.

قلنا: اللام للعهد والمعهود بها الأحكام الشرعية العملية.

أونقول اطلق الأحكام لأن المراد ههنا مطلق الأحكام ولا نسلم أن أصول الفقه يختص بإفادة الأحكام العملية فقط. بل يستعان به في استنباط الأحكام الاعتقادية أيضاً. قوله (ومعرفة العقائد) إن كان عطفاً على ما الموصول حتى يكون التقدير وسموا معرفة العقائد الخ فلا اشكال. وإن كان هذا العطف بعيداً. وإن كان عطفاً على معرفة الخ ففيه مثل ما مر من السؤال والجواب. إلا أن الجواب الثاني لا يجري ههنا لأن مداره على أن المراد من المفيد التصديقات بالأحكام الكلية ومن المفاد التصديقات بالأحكام الجزئية ولا يوجد في الكلام الأحكام الكلية.

لأن مسأله قضايا شخصية لأن موضوع الكلام جزئي وهو ذات الله وصفاته مثل الله عالم. والله موجود. ومحمد نبي.

فإن قيل: ما ذكرتم عقائد. ولها قواعد مثل مبدء العالم عالم ومبدء العالم موجود ومن ادعى النبوة وأظهر المعجزات فهو نبي. فالعلم بهذه القواعد يفيد العلم بالعقائد الجزئية بأن يقال ذات الله مبدء العالم وكل مبدء العالم يكون موجوداً ومحمد ص ادعى النبوة وأظهر المعجزات وكل من هذا شأنه يكون نبياً فمحمد نبي.

قلنا: لا يوجد مثل تلك القواعد للمسائل السمعية مثل الله سميع. الله بصير. وغير ذلك فإنه ماورد السمع إلا في ذاته تعالى. ويجري مثل الجواب الثالث بأن يقال المراد من المفيد والمفاد التصديقات بالأحكام الجزئية. والمغايرة بينهما اعتبارية وهي أن التصديق بالأحكام الجزئية له اعتباران. الأول اعتبار تعلقه القيامي والثاني اعتبار تعلقه الوقوعي فهو مفيد بالاعتبار الأول ومفاد بالاعتبار الثاني وإنما كان هذا الجواب مثل الجواب الثالث لأنه كان المراد في الجواب الثالث من المفيد والمفاد هي التصديقات بالأحكام الكلية بالاعتبارين وههنا التصديقات بالأحكام الجزئية بالاعتبارين.

فوله (عن أدلتها الخ) هذا الظرف أيضاً صفة للمعرفة بإعتبار المتعلق أي معرفة صادرة عن الأدلة التفصيلية.

فإن قيل: ينبغي أن يقيد الأدلة بالقطعية لأن اتباع الظن في العقائد مذموم.

قلنا: أولاً لأنسلم ان إيراد الأدلة الظنية مطلقاً من باب إتباع الظن. فإنه قد يجتمع الأدلة الظنية فتفيد القطع بالحدس. وثانياً أن العقائد قسمان قسم لا بد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب فلا بد له من دليل قطعي وقسم لا يمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة الرسول على الملك فلا بأس فيه بالأدلة الظنية.

ثم ذكر في بيان وجه التسمية ثمانية وجوه. فقال (لأن عنوان مباحثه) المراد بعنوان المباحث ما يقدم عليها من قولهم الباب في كذا والفصل في كذا غرضه بيان الوجه الأول لتسميته بعلم الكلام (كان) أي في كتب القدماء قولهم (الكلام في كذا وكذا مثلاً) الكلام في مسألة خلق القرآن. والكلام في الصفات فكانت من تسمية الشيء بعنوان

أجزائه (ولأن مسئلة الكلام) أي كلام الله من قدمه وحدوثه (كانت أشهر مباحثه) فكانت من تسمية الشيء باسم الجزء الأشهر غرضه بيان وجه ثان للتسمية. فإن قيل: هذا معارض لما سبق من أن بحث التوحيد والصفات أشهر مباحثه. قلنا: أولاً أن الكلام أيضاً من الصفات فالتوحيد والصفات أشهر مباحث علم الكلام ثم في مبحث الصفات بحث صفة الكلام أشهر من سائر الصفات.

فإن قيل: لانسلم أشهرية صفة الكلام من التوحيد فإن التوحيد أشرف المقاصد. قلنا: مدار الشهرة على كثرة الاختلاف لا على الأشرافية وكان الاختلاف في صفة الكلام كثيرة (حتى أن بعض المتغلبين) أي الغالبين بلاحق (قتل كثيراً من أهل الحق أي) أهل السنة والجماعة (لعدم قولهم بخلق القرآن) أراد الخلفاء العباسية لاسيما المأمون والواثق كانوا على مسلك الاعتزال وكان أحمد بن داود قاضي المعتزلة يحكم بقتل من لم يعترف بخلق القرآن ومن قتلوه أحمد بن نصر الخزاعي وقد خرجت من ضئضئ تلك المعتزلة والخوارج أحنسوا زماننا فإنهم يفتون بقتل المشائخ بل قتلوا وذبحوا من سنة ١٤٢٦هـ إلى الآن سنة ١٤٣٠هـ كثيراً من علماء الإسلام المجاهدين خلاف كفره العالم المتجاوزين على البلاد الإسلامية خصوصاً الأفغانستان في قيادة الأمريكا الملعون وقد أكثروا في القتل في خير ايجنسي (باره) ونتيقن بأنهم عيون الصليبيين وانهم اعوانهم من سابق الزمان (ولأنه يورث قدرة على الكلام) أي التكلم غرضه بيان الوجه الثالث للتسمية بعلم الكلام. حاصله أن بعلم الكلام يحصل قدرة على التكلم في المناظرات والاختلافات (كالمنطق للفلاسفة) أي أن المنطق يسمى منطقاً لأنه يحصل به قوة المنطق في علوم الفلاسفة فكذا سمي هذا العلم بالكلام لأنه يحصل به قوة التكلم في العلوم الشرعية.

اعلم أن صاحب المواقف جعل هذا الوجه وجهين. الأول أن نسبة الكلام إلى العلوم الشرعية مشابهة بنسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية ووجه الشبهة مطلق النفع فكما أن المنطق نافع للفلاسفة في العلوم الفلسفية فكذلك هذا العلم نافع لنا في العلوم الشرعية



فسمي هذا العلم بالكلام المرادف للمنطق باعتبار المعنى اللغوي. والثاني أن هذا العلم يورث القدرة على التكلم في المباحث تسمية السبب باسم المسبب.

فيرد على الوجه الأول أن تسمية هذا العلم بالكلام لما كان بسبب مشابهته مع المنطق في مطلق النفع ينبغي أن تسمى العلوم الأدبية بالكلام لكونها نافعة لنا في علومنا كالمنطق النافع لهم فتسمية هذا العلم بالكلام دون العلوم الأدبية ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح لأن مشابهة العلوم الأدبية مع المنطق في مطلق النفع قوي من مشابهة الكلام مع المنطق.

فإن نافية المنطق بطريق الخادمة والألتية لعلومهم كما أن نافية العلوم الأدبية أيضاً بطريق الخادمة والألتية لعلومنا. وأما نافية الكلام فهو بطريق الرياسة فإنه رئيس العلوم.

ولذا عدل الشارح عن قول صاحب المواقف وجعل هذين الوجهين وجهاً واحداً وحاصله أن نسبة الكلام إلى العلوم الشرعية مشابهة بنسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية ووجه الشبه النفع الخاص وهو إرث القدرة على الكلام فكما أن المنطق يورث القدرة على التكلم في تحقيق الفلسفيات فكذلك علم الكلام يورث القدرة على التكلم في تحقيق الشرعيات.

(قوله ولأنه أول ما يجب) بيان للوجه الرابع للتسمية وهو أن الكلام أول ما يجب إذا الأيمان بالله تعالى ورسله أول الواجبات قولاً التي صفة للعلوم (إنما تعلم) مجهول بالتشديد (وتتعلم بالكلام) أي التكلم.

فإن قيل: أن الأول في قوله (أول ما يجب) لا يخلوا إما أن يكون له دخل في وجه التسمية أولاً فعلى الأول يلزم استدراك قوله ثم خص الخ لأن الضرورة إلى قوله ثم خص الخ إنما يكون لو كان غير هذا العلم شريكاً مع هذا العلم في وجه التسمية وهو (أول ما يجب) وليس كذلك فإن هذا الوجه للتسمية مختص بهذا العلم فصار الاسم مختصاً بأي حاجة إلى قوله ثم خص الخ وعلى الثاني يلزم استدراك لفظ الأول في قوله (أول ما يجب) وإن احتيج إلى قوله ثم خص الخ لأن سائر العلوم مشارك في هذا الوجه للتسمية أي نفس ما يجب فلا بد من بيان وجه تخصيص هذا الاسم بهذا العلم.

قلنا: باختيار الشق الأول وإن قلت ما قلت. قلت كلام المحشي مبني على التقدير وهو لفظ أولاً في قوله (فاطلق عليه هذا الاسم) أولاً فهذا الوجه للتسمية وجه للإطلاق أولاً أي

أطلق عليه هذا الاسم أولاً لأنه أول ما يجب أن تعلم وتتعلم. ولا يلزم استدراك قوله ثم خص الخ لكونه دافعاً لاعتراض وهو أنه لما كان كون علم الكلام أول ما يجب علة لإطلاق هذا الاسم أولاً كان كون باقي العلوم ثاني ما يجب علة لإطلاق هذا الاسم ثانياً. فلم لم يطلقوا هذا الاسم على سائرهما ثانياً.

أجاب الشارح بأنهم لم يطلقوا هذا الاسم على سائر العلوم ثانياً وخص بهذا العلم للتمييز وقيل أن قوله أول ما يجب داخل في وجه التسمية ولا يحتاج إلى تقدير قولنا أولاً. وإن قلت: يلزم استدراك قوله ثم خص الخ كما عرفت.

قلت: لا لأن الشارح ذكره لدفع توهم متوهم وهو أنه يجوز أن يكون تسمية غير علم التوحيد بالكلام لغير هذا الوجه يعني لغير قوله أول ما يجب اه حاصل دفع هذا التوهم أنهم خصوا هذا الاسم بعلم التوحيد والصفات ولم يطلقوه على سائر العلوم بوجه من الوجوه تميزاً له عن سائر العلوم. لكنه ضعيف لأن هذا الاحتمال كما هو موجود في هذا الوجه للتسمية فكذلك موجود في غير هذا الوجه فينبغي أن يتعرض الشارح لبيان التخصيص في الوجوه الباقية أيضاً.

قوله (ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة) الخ غرضه بيان الوجه الخامس للتسمية. يعني أن المهارة في علم الكلام تحصل عن الكلام والمباحثة والمناظرة فهذا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب (وذلك لأن الكلام) أي تكلم الاستاد مع المتعلم والمجيب مع السائل سبب للمهارة في هذا العلم (وإدارة الكلام) الإدارة (گردانیدن) (من الجانبين) أي من المعلم والمتعلم والسائل والمجيب (وغيره) من العلوم (قد يتحقق) أي قد يحصل (بالتأمل ومطالعة الكتب) الخ بشرط أن يكون المطالع ذكياً صاحب ملكة (ولأنه أكثر العلوم) أي أكثر من العلوم (نزاعاً وخلافاً) فإن المخالفين فيه ثنتان وسبعون فرقة. ومن أصناف الكفار أكثر من ذلك فلا يرد أن الفقه أكثر نزاعاً فإن المخالفين فيه أربع فرق ولا اعتداد للفرق الغير المشهورة (فيشتد افتقاره) أي افتقار صاحبه (إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم الخ) فهذه التسمية من قبيل تسمية المفتقر (هذا العلم) باسم المفتقر إليه (ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام) مبالغة كما يقال

للأقوى من المقررين أنه هو المقرر كما يقال للأقوى من الكلامين الخ من بيانية (ولأنه لا بتناءه على الأدلة القطعية) أي العقلية كما فسرهم أحمد جند رحمه الله في حاشية (٧).  
فإن قيل: لأنسلم بناء الكلام على الأدلة العقلية مطلقاً فإن بعض المسائل كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني لا تدرك بالعقل.

قلنا: الحكم بأن ابتناءه على الأدلة العقلية على الإطلاق حكم أغلبي لكن الحق أن القطعية ليست بمعنى العقلية كما فسرهم جند رحمه الله حتى تكون صفة مخصصة للأدلة بل هي صفة مادية للأدلة فإن أدلة الكلام كلها قطعية عقلية كانت أو نقلية ولكن المؤيد بالسمعيات أكثرها أعني العقلية فالاعتراض الذي أشار إليه جند رحمه الله بناء الفاسد على الفاسد (المؤيد أكثرها) الخ يرد أن الدليل العقلي لا يحتاج إلى التأيد وإلا فلا يكون قطعياً.

قلنا: الدليل العقلي لا يحتاج إلى المؤيد في إفادة اليقين ويحتاج إليه في الإعتداد فإن المحققين لا يعتمدون على الدليل العقلي مالم يكن معضوداً بدليل سمعي.  
أونقول الدليل العقلي لا يحتاج إلى المؤيد في إفادة نفس اليقين ولكن يحتاج إليه في إفادة قوة اليقين (كان اشد تأثيراً في القلب وتغلغلاً) أي دخولاً فيه (فسمي بالكلام المشتق من الكلم) بالفتح وهو الجرح فهذا تسمية السبب باسم المسبب فإن الكلام هو الجرح وعلم الكلام سبب للجرح وهذا أي ما يفيد معرفة العقائد (هو كلام القدماء) الخ.  
فإن قيل: أن ما يفيد معرفة العقائد كما هو كلام القدماء فكذلك هو كلام المتأخرين فلا يصح التخصيص.

قلنا: المراد من ما يفيد المعرفة ما يفيدها بشرط لا شيء أي بشرط عدم خلط الفلسفيات وكلام المتأخرين عبارة عن ما يفيد معرفة العقائد لكن بشرط شيء أي بشرط خلط الفلسفيات.

فإن قيل: السلف والخلف متفقون على تسمية هذا العلم بالكلام فينبغي أن يذكر وجوه التسمية عقيب ذكر الكلامين.



قلنا: التسمية باسم الكلام لما وقع من السلف ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلامهم. (ومعظم) أي أكثر خلافياته أي خلافيات كلام القدماء (مع الفرق الإسلامية) كالمعتزلة والروافض والخوارج (خصوصاً المعتزلة الخ) أي خص المعتزلة خصوصاً أي الخلاف معهم كثير جداً فقلوه خصوصاً مفعول مطلق لفعل مقدر. فإن قيل: لانسلم أن معظم خلافيات كلام القدماء كان مع الفرق الإسلامية بل الاختلاف العظيم إنما كان مع الكفار.

قلنا: المعظم ليس بمعنى العظيم بل بمعنى الأكثر.

فإن قيل: فلم لم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة مع الفرق الغير الإسلامية.

قلنا: لعدم الإعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع.

فإن قيل: تسمية تلك الفرق بالفرق الإسلامية غير صحيح لأنهم كانوا كافرين بتلك العقائد. قلنا: وقع تسميتهم بالفرق الإسلامية على قول من لا يكفرهم. وإن سلمنا أن هذه التسمية عند الكل فنقول تسميتهم بهذا الاسم لأنهم ينتسبون إلى الإسلام أولاًن أكثرهم كانوا غير كافرين (لأنهم أول فرقة) الخ.

فإن قيل: هذا علة ومعلوله كثرة خلافياتهم. ولا يستلزم كونهم أول فرقة مخالفة. لكون خلافياتهم أكثر بل يستلزم كونهم أقدم خلافاً.

فقيل في الجواب أن العلة ليس قوله لأنهم أول فرقة اسسوا الخ بمجرد بل العلة مجموع كونهم أول فرقة الخ وقوله ثم أنهم توغّلوا الخ لكنه ضعيف لأنه بصدد بيان كلام المتقدمين وقوله (ثم إنهم توغّلوا الخ) لبيان كلام المتأخرين. فالحق في الجواب أن يقال أن لفظ الأول في قوله لأنهم أول فرقة الخ بمعنى الأشد كما في قوله تعالى (ولا تكونوا أول كافرين) أي لا تكونوا أشد كافرين ولا شك أن كونهم أشد فرقة الخ موجب لكون خلافياتهم أكثر فاندفع ما قاله جند رحمه الله في حاشية (١٠) ص (٥) (لاخفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب) مع أن قوله فيها (على تقدير الثبوت) يفيد أنه ليس بثابت ولو فرض الثبوت فلا يفيد اه لكن ثبوته معلوم من التواريخ كما لا يخفى (قوله يقرر) الخ وذلك لأنه جاء رجل إلى الحسن البصري رحمه الله فسئل عنه أن جماعة

يكفرون صاحب الكبيرة لعلّه أراد الخوارج وأن جماعة يقولون لا يضر- مع الإيمان معصية وهم المرجئة فيكف تأمران نعتقد. فتفكر الحسن. فقال واصل صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ثم قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرر ذلك.

واعلم أن أكثر الفتن نشأت بسبب سؤال الأدب كفتنة الخوارج بدءه عن سوء الأدب حيث قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم ما عدلت في القسمة ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم أنه يخرج من ضئضئ هذا قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية أو كما قال (الحديث) رواه البخاري وقد خرج من ضئضئهم الوهابيون الامذهبيون.

فكذلك فتنة الاعتزال ابتدأت عن سؤال ادب واصل بن عطاء للحسن البصري وبعض فتن زماننا من سوء ادب طاهر البنجيرى لمولنا نصير الدين الغور غوشتوى رحمه الله وقد عاقه واعترفوا بهم انفسهم كما في الانتصار لسنة سيد الابرار للشخص المذكور، والتنقيد الجوهري للكلب بن شاندي كلب صفحه (١٧)

قوله (ويثبت) المنزلة.

فإن قيل: لا قباحة في إثبات المنزلة بين المنزلتين فإن أهل السنة والجماعة قائلون بالاعراف وهو منزلة بين الجنة والنار.

قلنا: المراد من المنزلة بين المنزلتين هي المنزلة بين الكفر والإيمان. ولا قائل به سوى المعتزلة. قوله (فسموا) المعتزلة الخ.

فإن قيل: إن كان القول بالمنزلة بين المنزلتين سبباً للإعتزال لكان الحسن البصري معتزلياً فإنه أيضاً قائل بالمنزلة بين المنزلتين.

قلنا: أولاً المعتزلة قائلون بالمنزلة بين مطلق الكفر أي سواء كان كفراً جهرياً أو كفراً مضمرأ. وبين مطلق الإيمان أي سواء كان أيماناً كاملاً أو نفس ايمان. ولحسن رح أثبتنا بين الإيمان المطلق ونوع الكفر وهو الكفر الجهرى فمرتكب الكبيرة عنده ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر بل هو كافر كفراً مضمرأ أي منافق فقوله كقوله الخوارج. وثانياً أنه رحمه الله كان قائلاً بالواسطة بين مطلق الكفر ومطلق الإيمان كالمعتزلة ثم رجع عن هذا

القول. وثالثاً وهو الحق أنه أثبت الوساطة بين مطلق الكفر ونوع الإيمان وهو الإيمان الكامل فمرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن كامل بل هو مؤمن بنفس الإيمان وهذا هو مذهب الأشاعرة.

فإن قلت: استدلاله يأبى عن هذا التوجيه فإنه استدل بأن من صدق أن في الجحيرة لا يدخل أصبعه فيه فإن أدخلها علم أنه غير مصدق فمرتكب الكبيرة لو كان مصدقاً بنصوص الوعيد لما ارتكب تلك الكبيرة.

قلنا: أولاً أن هذه الرواية غير صحيحة عنه وثانياً لو صحت الرواية عنه فمراده أنه لا يلائم التصديق لا أنه ينافي التصديق.

فإن قلت: فما معنى رجوعه إلى قول الأشاعرة فإن رجوعه يدل على أن مذهبه لم يكن أولاً مثل مذهب الأشاعرة.

قلت: معنى رجوعه أنه رجع عن تسميته منافقاً تحرزاً عن سباب المسلم. وههنا وجوه آخر لتسميتهم الأول أنهم سمو المعتزلة لإعتزالهم عن الحق واختيارهم الباطل. والثاني أن واصل بن عطاء لما قال بالمنزلة بين المنزلتين قال له عمرو بن عبيد القول قولك وإني اعتزلت مذهب الحسن البصري. والثالث أنه جلس قتادة التابعي ابن دعامة مجلس الحسن البصري بعد قول واصل بن عطاء فوقع بينه وبين عمرو بن عبيد نفرة. فاعتزل عمرو بن عبيد عن مجلس قتادة فكان قتادة إذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة..

قوله (وهم سمو أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد) ثم بين وجه تسميتهم بأصحاب العدل بقوله (لقولهم بوجوب ثواب المطيع) وبوجوب (عقاب العاصي على الله) وأما أهل السنة فيقولون لا يجب على الله تعالى شيء وإنما الثواب فضل والعقاب عدل ولوعذب المطيع وأثاب العاصي لم يقبح منه تعالى لكن عاداته المقدسة على خلافه. ثم بين وجه تسميتهم بأصحاب التوحيد بقوله (الصفات القديمة) الخ فإنهم قالوا أن صفاته عين ذاته. إذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو ينافي التوحيد وعندنا الشرك إثبات الذوات القديمة لا الصفات القديمة القائمة بالواجب وسيأتي الكلام فيه (ههنا لطيفة) وهي أن توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم أما الأول فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن أمراً ونهاياً فكان التعذيب



منه تعالى على بعض الأفعال ظلماً وأما الثاني فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم كان له شركاً في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي قال عصام رح في حاشية (٣) ص (٦) الشواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللفظ كل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كإرسال الرسل وتعين الأئمة. انتهى فاكتفاء الناقل بقوله واللفظ من سؤ صنيعة حيث ذكر المعرف والمبتداء ولم يذكر تعريفه وخبره.

(ثم أنهم) أي المعتزلة (توغلوا) الخ توغل الإشتغال الشديد (في علم الكلام) الذي كان مردوداً عند العلماء (وتشبهوا) أي تعلقوا (بأذيال الفلاسفة) أي اتبعوا الفلاسفة في (كثير من الأصول) أي القواعد (والأحكام) أي الاعتقادية وكان السبب فيه أنه نقل الفلسفة من اليونانية إلى اللغة العربية في زمان الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المأمون. وفي زمنهم كانت حكومة المعتزلة. وهذا الكلام تمهيد لسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام. وشاع من الشيوع مذهبهم بين الناس من غير تعرض من العلماء لتدوين الكتب في إبطال مذهبهم فاندفع ما يرد من أن قوله (إلى أن قال) الخ ليس نهاية لشيوع مذهبهم لأن قول الشيخ لم يكن خاتمة لشيوع مذهبهم حاصل الدفع أن قول الشيخ نهاية لعدم تعرض العلماء لتدوين الكتب الخ وقيل هذا غاية لقوله وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية أي عدم تجاوز الكلام عن معرفة العقائد إلى معرفة الفلسفيات والرياضيات والطبعيات وعن الخلاف مع الفرق الإسلامية إلى الخلاف مع الفرق الغير الإسلامية انما هو إلى زمان حدوث مناظرة الشيخ الأشعري مع استاذه الجبائي. من معتزلة بصرة والجباء قرية يعني قال الشيخ أبو الحسن لأبي علي الجبائي معترضاً عليه ماتقول في ثلاثة أخوة الخ اعلم أن المعتزلة قائلون بوجوب ما هو الأصلح للعبد على الله ثم صاروا فرقتين. معتزلة البصرة، ومعتزلة البغداد. والأولون قائلون بوجوب ما هو الأصلح على الله لكن الأصلح بمعنى الأنفع في الدين والأخرون قائلون بأن الأصلح بمعنى الأوفق للحكمة الإلهية في الدين والدنيا. ثم اختلف معتزلة البصرة. فقال الجبائي أن المراد من الأنفع في الدين هو الأنفع في جانب علم الله فإن الأنفع مثلاً في من مات صغيراً في علم الله هو اماتته في حال الصغر لأن له تعالى علماً بأنه لو كبر لكان كافراً وعاصياً فيفوت على مذهب ما هو الأصلح في حق الكبير العاصي

فإن الأصلح له إماتته صغيراً أو سلب العقل عنه.

وقال بعضهم أن المراد من الأنفع هو الأنفع في نفس الأمر والأنفع في نفس الأمر هو أن يجعله كبيراً مثلاً ويعرض عليه الدين فيفوت على مذهبهم ما هو الأصلح في نفس الأمر في حق الصغير.

ولا يرد على معتزلة بغداد شيء فإن الأوفق للحكمة في الأول جعله كبيراً وفي الثاني إماتته صغيراً. ودليل الجبائي على أن ما هو الأصلح للعبد واجب على الله بأنه لو لم يجب على الله ما هو الأصلح للعبد (مقدم) لزم الجهل أو السفة أو البخل (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أما دليل الملازمة فإن الله لو لم يعلم بما هو الأصلح للعبد يلزم الجهل ولو علمه ومع ذلك لا يفعله فأما لعدم المبالاة فلزم السفة أولاً فلزم البخل.

فإن قيل: مقصود الأشعري هو إسكات الجبائي وهو يحصل بذكر الكبير العاصي فإن الأنفع في الدين في علم الله أن لا يخلقه أو يميته صغيراً أو يسلب عقله فذكر الأخيرين تطويل بلا طائل أما المطيع فظاهر وأما الصغير فلأن الأنفع في حقه أن يميته صغيراً لئلا يعصى الله عند كبره. قلنا: ذكر مادة المطيع لارخاء العنان وطلب البيان بناءً على أن الأشياء تعرف بأضدادها وذكر الصغير لإسكات الجبائي على مذهبه ومذهب غيره لئلا يفر الجبائي في الجواب إلى قول بعض معتزلة البصرة من أن الواجب على الله ما هو الأنفع في الدين في نفس الأمر. (قوله لا يثاب ولا يعاقب) الخ.

فإن قيل: على تقدير عدم الثواب والعقاب للصغير لا يخلو مسكنه. إما أن يكون بين الجنة والنار فلزم القول بالواسطة بين الجنة والنار وهي مفقودة عندهم وإما أن يكون في الجنة فلزم أن لا يكون الجنة دار ثواب لقوله لا يثاب وهو باطل عند المسلمين. وإما أن يكون في النار فلزم أن لا يكون النار دار عقاب لقوله لا يعاقب وهو أيضاً باطل عند المسلمين.

قلنا: أولاً مسكنه الجنة وانقلت ما قلت. قلت القصر من جانب الثواب على الجنة أي الثواب لا يتحقق إلا في الجنة والجنة غير مقصور على الثواب فيسكنه البعض بدون ثواب. وثانياً أن مسكنه النار وإن قلت ما قلت. قلت القصر من جانب العقاب على النار أي العقاب لا يوجد بدون النار وأما النار فيجوز أن يسكنه البعض بدون العقاب لكنه مخالف

لمذهبهم. أو نقول القصر من الجبانين لكن بالنسبة إلى المستحقين وهم المكلفون. (قوله فادخل الجنة).

فإن قيل: لزم الوسطة أيضاً لأن هذا القول يدل على أن الصغير لا يكون في الجنة وإلا فما معنى قوله فادخل الجنة وقول الرب تعالى لو كبرت لعصيت فدخلت النار يدل على أنه لا يدخل النار.

قلنا: الصغير يدخل الجنة كما نص عليه المعتزلة ومعنى قوله فادخل الجنة دخولاً يترتب على الطاعة موجبة للثواب فعلم منه نفي الدخول المثاب بها لانفي الدخول المطلق. فإن قيل: المذكور في قوله فادخل الجنة هو مطلق الدخول لا الدخول المثاب بها وإرادة الدخول المثاب بها إرادة المقيد من المطلق وهو مجاز لا بد له من قرينة فما هي.

قلنا: قرينته الأولى قول الجبائي في الجواب عن الأول يثاب بالجنة ولم يقل يدخل الجنة وعن الثاني يعاقب بالنار ولم يقل يدخل النار وعن الثالث لا يثاب ولا يعاقب ولم يقل لا يدخل الجنة ولا النار والثواب بالجنة يستلزم الدخول في الجنة فثبت له الدخول المقيد في الجنة والعقاب بالنار يستلزم الدخول في النار فثبت أيضاً الدخول المقيد في النار وفي حق الصغير إنتفى هذان الدخولان المقيدان. وقرينته الثانية هو تفريع الصبي الدخول في الجنة على الإيمان والطاعة. والدخول المرتب على الإيمان والطاعة هو الدخول المثاب بها وقرينته الثالثة هو أن الصبي نسب الدخول إلى نفسه حيث قال فأومن بك وأطيعك فادخل الجنة فيدل على أنه يستحق الدخول بسبب الأعمال الصالحة والدخول المسبب عن الأعمال هو الدخول المثاب بها.

### المباحث في أطفال المؤمنين والمشركين وأصحاب الأعراب

البحث الأول في أطفال المؤمنين وفيهم مذهبان الأول إنهم في الجنة وهو الصحيح لأحاديث كثيرة منها ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً كل مولود يولد في الإسلام فهو في الجنة شعبان ريان يقول يارب أورد علي أبيي (رواه ابن أبي الدنيا) والثاني الإحالة على علم الله تعالى بأعمالهم على تقدير بلوغهم.



البحث الثاني: في أطفال المشركين والكفار وفيهم مذاهب. الأول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور في البخاري أن إبراهيم عليه السلام رآه النبي صلى الله عليه وسلم الخ في الجنة وحوله أولاد الناس قالوا يا رسول الله وأولاد المشركين. قال وأولاد المشركين والثاني إنهم في النار وهو قول جمع عظيم مستدلين بقوله عليه السلام الوائد والمؤودة في النار رواه أبوداود لكن ههنا احتمال كون المؤودة بالغة وإذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال. والثالث أن أمرهم موقوف على علم الله ويدل عليه حديث أبي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال الله أعلم بما كانوا عاملين (راه مسلم). والرابع أنهم خدام أهل الجنة. والخامس أنهم في الأعراف. والسادس السكوت وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله. والسابع قول بعض المبتدعة أنهم يعادون تراباً يوم القيامة.

البحث الثالث: في اصحاب الأعراف ففيهم أقوال. الأول هم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم كما يدل عليه حديث جابر رضي الله عنه. والثاني أنهم أناس قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم فمنعهم من دخول الجنة معصية آبائهم ومنعهم النار قتلهم في سبيل الله (رواه الطبراني). والثالث انهم الأنبياء والشهداء وهم أفاضل المؤمنين يقومون على مقام عال للنظارة ينظرون عجائب الجنة والنار. والرابع أنهم مؤمنوا الجن. والخامس أنهم أهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم الدعوة وههنا أقوال. فقال الشيخ الأشعري راداً عليه.

فإن قال الثالث أي الذي مات صغيراً (يارب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن اكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل لجنّة) وكان هو الأصلح لي فما يقول الرب أي ماذا يجيبه (فقال الجبائي) يقول الرب أي يجيبه (إني كنت أعلم منك إنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً) لكي تنجي من النار والعذاب فقال الأشعري راداً على الجبائي فإن قال الثاني أي الذي مات عاصياً يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النار يعني أن الأصلح هو أن تموتني صغيراً ولم تفعله بل أبقيتني إلى أن اكبر فصدر العصيان مني وأدخل النار وهو خلاف ما هو الأصلح لي (فهت الجبائي) أي سكت متحيراً وذهبت حجته (وترك الأشعري مذهبه) أي مذهب الجبائي واشتغل

هو ومن تبعه كالإمام الباقلاني وإمام الحرمين والإمام الرازي بإبطال رأي المعتزلة واثبات ماورد به السنة أي الحديث واثبات مامضى أي جرى عليه الجماعة أي الجمهور الصحابة. فسموا أهل السنة والجماعة. لاتباعهم الحديث وجمهور الصحابة ويسمون الأشعرية والأشاعرة وأكثر المتكلمين من أهل السنة على مذهبهم كأهل العرب والعراق والشام وخراسان ونشأ في بلاد ماوراء النهر أئمة عظام لا يحصى. عددهم على مذهب الأمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه ومقتدائهم هو الأمام أبو منصور الماتريدي تلميذ أبي حنيفة رحمه الله بثلاث وسائط وماتريد قرية من سمرقند.

(ثم لما نقلت الفلسفة) من اليونانية (إلى العربية) وأول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفاً بالطب والكيمياء وكان أكثر النقل في زمن مأمون العباسي ومن أعظم الناقلين حنين ابن اسحاق بن حنين. واليونان اسم بلاد من الروم منسوبة إلى يونان بن يافث بن نوح. عليه السلام الغرض منه توطئة وتمهيد لبيان كلام المتأخرين. اعلم أن الفلسفة هي الحكمة وعرفوها بأنها علم بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية

ويرد عليه أولاً بأن هذا التعريف ليس بجامع لأفراده (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه لا يصدق على العلم الا على أعنى الحكمة الالهية فإن موضوعه الموجود المطلق أي سواء كان ذهنياً او خارجياً فلا يبحث فيه عن الأعيان فقط أي عن الموجودات الخارجية فقط.

قلنا: هذا التعريف تقليدي فإن الشيخ ذكره كذلك (الا بلا بكردن ملا) لكنه لا يدفع عدم جامعية التعريف فلا يصح التعريف.

أونقول المراد من الموجود المطلق في موضوع الحكمة الإلهية هو الواجب والجوهر والعرض لا الموجود الذهني والخارجي والواجب والجوهر والعرض من الموجودات الخارجية لكن الشيخ يبحث في فصل من فصول الالهيات عن وجود المعقولات ويثبت وجودها في نفس الأمر فقط. فالحق في الجواب اسقاط لفظ الأعيان أو التعميم في الموجود الخارجي بأن الموجود الخارجي اعم من أن يكون موجوداً في الخارج بنفسه أو بمنشأه.

ويرد عليه: ثانياً بأن هذا التعريف ليس بجامع لأفراده (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطلٌ أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه لا يصدق على فن الحساب فإن موضوعه العدد وهو من الإنتزاعيات لا من الأعيان.

قلنا: العدد من الموجودات الخارجية بزعم الحكماء صرح بذلك المعلم الثالث. أونقول أن العدد وأن لم يكن موجوداً في الخارج بنفسه لكنه موجود فيه بمنشأه وهو المعدود.

فإن قيل: هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطلٌ (نتيجة) أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على العلوم العربية كالنحو والصرف وغيرهما لأنها يبحث فيها عن الألفاظ واللفظ صوت موجود في الخارج.

قلنا: المراد من البحث عن الموجودات الخارجية البحث عنها بمجرد كونها على ماهي في نفس الأمر بأن لا يكون فيها لوضع الواضع دخلٌ والألفاظ ليست كذلك.

فإن قيل: هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطلٌ أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على علم الكلام لأنه أيضاً علم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر.

قلنا: الحكمة يبحث فيها عن أحوال أعيان الخ بمجرد كونها على ماهي عليه من غير ملاحظة قانون الإسلام. والكلام يبحث فيه عن أحوال الخ لكنه منظور فيه رعاية قانون الإسلام قوله (وخاض) أي شرع ودخل فيها الإسلاميون (وحاولوا) أي طلبوا الرد على الفلاسفة (فيما) أي في المسائل التي (خالفوا فيه) الضمير إلى ما (الشريعة) كقدم العالم واضطرار الصانع ونفي حشر الأجساد ونفي علم الله على الجزئيات وإمتناع الخرق والإلتيام في الأفلاك ونسبة تدبير العالم إلى العقول العالية وغيرها من الخرافات.

اعلم: أن قدماء الفلاسفة كانوا تلامذة الأنبياء ومن خواص المؤمنين.

فإن قلت: فكيف صدر عنهم ما صدر من الخرافات.

قلنا: هذه الخرافات إما من غلط الناقلين لقصور أفهامهم عن درك رموزهم فإنهم كانوا يتكلمون بالإشارات كالصوفية. وإما صادرة عن أرزال الفلاسفة الذين يدعون الاستغناء



عن الإنبياء. وإما لأن شرائع أنبياءهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها برأيهم فغلطوا في الإجهاد والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب (فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة) للرد عليها وهذا معنى قوله ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا أي يقتدروا من إبطالها لأن إبطال المذاهب لا يمكن بدون معرفة كنهها وهلم جراً أي تعال تجر السلسلة جراً. فإن قيل: هذه الجملة انشائية معطوفة على قوله فخلطوا وهو خبر فلزم فيه عطف الإنشاء على الخبر.

قلنا: هذه الجملة معطوفة على جملة انشائية مقدرة أي اسمع ماتلوننا عليك وهلم جراً. (إلى أن أدرجوا) أي الإسلاميون فيه أي في الكلام (معظم الطبعيات) أي المسائل المشهورة منها كمسئلة المكان والحيز ومسئلة الخرق (والإلهيات) أي أكثر الإلهيات كمسئلة عينية الصفات والوجود والتشخص وغيرها ومسئلة الجوهر الفرد (وخاضوا واشتغلوا في الرياضيات إشارة إلى أن مذكروا من الرياضي مباحث قليلة.

### تعريف الحكمة الطبيعي

ثم الحكمة الطبيعي عبارة عن العلم الباحث عن أحوال الموجود الواقعي المحتاج إلى المادة في كلا الطرفين أي الذهن والخارج وهو الموجود الذي تكون المادة جزءاً منه والكل لا يتحقق بدون الجزء لا في الذهن ولا في الخارج وموضوعه الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير والحكمة الإلهية عبارة عن العلم الباحث عن أحوال الموجود الواقعي الغير المحتاج إلى المادة في كلا الطرفين فإن خالط مع الماديات لا على سبيل الإحتياج من حيث العموم كالوجود والإمكان فهو فن الأمور العامة وأن لم يخالط أصلاً فهي المجردات فإن كان التجرد ذاتياً فهو فن الواجب وإن كان مستفاداً عن الغير فهو فن العقول والنفوس الناطقة والحكمة الرياضية عبارة عن العلم الباحث عن أحوال الموجود الواقعي المحتاج إلى المادة في الخارج لا في الذهن وهي الأمور التي تكون علاقتها مع الماديات علاقة الحلول ولا ريب في أن تصور الحال بدون المحل جائز وتحقق الحال بدون المحل في الخارج محال وموضوعها الكم وفنون الرياضي أربعة الهياة والهندسة والموسيقى والحساب وللتفصيل مقام آخر.

نتي) أي أدرجوا فيه الأمور المذكورة (حتى) كاد أي قرب (لا يميز) أي الكلام (عن

الفلسفة لولا اشتماله) أي علم الكلام (على السمعيات) وهي عبارة عن الأبحاث التي يكون مدارها على الأدلة السمعية وهذا أي المخلوط بالفلسفة (هو كلام المتأخرين) كالإمام الرازي وصاحب المواقف وسيف الدين الأمدي (وبالجملة) أي الكلام المتلبس بالإجمال أي الخلاصة هو أشرف العلوم سواء كان كلام القدماء أو المتأخرين والغرض منه بيان وجه شرافة علم الكلام إجمالاً بعد بيان شرافته تفصيلاً.

قال احمد جند رحمه الله في حاشية (٦) ص (٧) معترضاً على الشارح (وأنت خيرٌ بأن قوله بالجملة ليس بواقع موقعه الخ) حاصل الاعتراض أن الكلام المجمل يكون مذكوراً في ماسبق تفصيلاً وههنا ليس كذلك فإن حاصل الكلام المجمل هو الإشارة إلى وجه شرافة علم الكلام بإعتبار المسائل والغاية والأدلة ولم يكن له فيما سبق عين ولا اثر.

قلنا: قد إشار الشارح إلى شرافة علم الكلام بإعتبار المسائل والغاية والأدلة فإن ما ذكره من أن العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالإعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات إشارة إلى شرفه بإعتبار المسائل إذ الأحكام المتعلقة بكيفية الإعتقاد مسائل الكلام وتلك الأحكام من أقسام الأحكام الشرعية أي الماخوذة من الشرع وإذا كانت ماخوذة من الشرع الماخوذ من الوحي المفيد للحق اليقين فكان من شرف المسائل. وقوله المنجى عن غياهب الشكوك الخ إشارة إلى شرفه بإعتبار الغاية وما ذكر في وجوه تسمية هذا العلم بالكلام من الوجه السادس والسابع صريح في شرفه من جهة الدلائل ولعل المحشى أشار إلى جوابنا بقوله (تدبر).

(ورئيس العلوم الدينية) وهي ستة الكلام، والتفسير، والحديث، واصل الفقه، والفقه، والتصوف، ورئيسها عند المتكلمين علم الكلام لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة (وكون معلوماته العقائد الإسلامية) هذا شرف بحسب المعلوم (وغايته) عطف على معلوماته وبراهينه عطف على معلوماته الغرض منه شرافته بحسب الدلائل.

قال الفاضل عصام الدين أن جهات الشرافة ثلاثة شرف الموضوع، وشرف الغاية، وشرف الدلائل، وعد بعضهم شرف المسائل، أيضاً منها ثم اعترض بأنه لا وجه لترك الشارح بيان شرف الموضوع.



قلنا: المقصود إثبات شرف الفن لا إستقصاء جهات الشرف. وإجاب جند رحمه الله بأنه إنما لم يتعرض له للاختلاف في الموضوع لأن شرافته به بإعتبار أنه الذات والصفات لا يتم عند المتأخرين وبإعتبار أنه الموجود المطلق لا يتم عند القدماء.

(وما نقل عن السلف) الخ الغرض منه دفع إشكال وهو إنا لانسلم أن علم الكلام أشرف العلوم لأنه لو كان له شرافة (مقدم) لما طعن فيه السلف (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلأنه نقل عن الإمام أبي يوسف رحمه الله من تكلم تزندق وعن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال حكى في علماء الكلام أن ضربهم ضرباً وجيعاً وأحملهم على الإبل وأطوف بهم الديار وأنادي عليهم هذا جزء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بالكلام.

وحاصل الدفع: أن ما نقل من السلف من ذم علم الكلام فهو محصور في أربعة اشخاص. الأول من يتعصب في الدين فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه. والثاني من يكون قاصراً عن درك كنه المسائل وحقيقتها فهذا الرجل إذا اشتغل بعلم الكلام يشوش إيمانه. والثالث من يقصد القاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعله الملاحدة افساداً للدين كابن الراوندي وعبدالكريم بن أبي العوجاء والقرامطة. والرابع من يشتغل في دقائق الفلسفة بدون الحاجة إليها وهذا معنى قوله فإنما أي المنع لأربعة اشخاص الأول (للمتعصب) في الدين أي من لا يطيع الحق عناداً.

والثاني القاصر عن تحصيل اليقين) أي القاصر عن تحصيل كنه المسائل. والثالث (القاصد افساد عقائد المسلمين بالقاء الشبهات) الكلامية على ضعفاء المسلمين. والرابع (الخايض) أي المشتغل (فيما لا يفتقر إليه) الضمير إلى ما (من غوامض) أي دقائق (المتفلسفين) وقيد ما لا يفتقر احترازاً عما فعله المتأخرون حيث ذكروا مباحث الفلسفة بقدر الضرورة (والا) أي إن لم يكن مرادهم بالمنع ما ذكر (فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات) وهو النظر في معرفة الله ورسوله فإن المتكلمين اجمعوا على أن النظر واجب بدليل نقلي وعقلي أما الأول فقوله تعالى (قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك



لآيات لقوم يعقلون) إلى غير ذلك من الآيات وعن عائشة رضي الله عنها قالت لما نزل قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار) قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وأما الثاني فما أشار إليه الشارح وهو أن معرفة الله وصفاته واجبة إجماعاً وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قوله (ثم لما كان مبنى) الخ الغرض الأول منه تمهيد للمتن الآتي (حقائق الأشياء ثابتة) والغرض الثاني منه بيان مسائل المتن إجمالاً بأن في العقائد ثلاث مسائل الأولى مسألة التوحيد والثانية مسألة الصفات والثالثة مسألة باقي المسموعات فالأولى والثانية منها تثبت بالعقل والنقل والثالثة تثبت بالنقل فقط والغرض الثالث منه دفع اعتراض وهو أن المقصود من علم الكلام مباحث الذات والصفات والسمعيات. فإشتغال المصنف رحمه الله بإثبات حقائق الأشياء وبيان تحقق العلم بها إشتغال بما لا يعني.

حاصل الجواب: أن مسألة الذات والصفات والسمعيات موقوفة على وجود الواجب تعالى ووجود الواجب تعالى نظري عند المتكلمين محتاج إلى البرهان والبرهان على قسمين البرهان اللمي والبرهان الإتي والبرهان اللمي هو الذي يكون الاستدلال فيه من العلة على المعلول وهو لا يمكن على وجود الواجب لأنه تعالى لا علة له حتى ينتقل منه إلى وجود الواجب فهو تعالى برهان على كل شيء.

والبرهان الإتي هو الذي يكون الاستدلال فيه من جانب المعلول على العلة وهذا البرهان يمكن على وجود الواجب.

لكن الانتقال من المعلول إلى العلة يتوقف على مقدمات ثلثة. الأولى وجود المعلولات والمصنوعات إشار إليه المصنف رحمه الله بقوله حقائق الأشياء ثابتة فلو كانت معدومة لكان الانتقال منها إلى وجود الواجب محالاً. والثانية العلم بها متحقق لأن الاستدلال من المعلول فرع العلم على المعلول فإن الانتقال من المجهول محال. الثالثة أن العالم بجميع أجزائه محدث لأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومحل الحادث لا بد أن يكون حادثاً فثبت حدوث الأجسام. وإذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوث سائر الأعراض لأنها قائمة بالأجسام والقائم بالحادث لا بد أن يكون حادثاً وإذا ثبت حدوث

الأجسام والأعراض ثبت الإحتياج إلى الواجب تعالى فإن علة الإحتياج إلى الواجب تعالى هو الحدوث. فطريق الاستدلال أن تقول العالم محدث بالفتح (صغرى) وكل محدث بالفتح لابد له من محدث بالكسر (كبرى) فالعالم لابد له من محدث (نتيجة) أما الصغرى فلما مر في المقدمة الثالثة ولأن العالم متغير (صغرى) وكل متغير حادث (كبرى) فالعالم حادث وأما الكبرى فلأن كل محدث بالفتح يكون ممكناً والممكن يكون وجوده وعدمه سيان وزائدان على نفس الذات. وترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح محال. والمرجح لا يكون ممتنعاً فإن العلية من شأن الموجود والا لزم على تقدير وجود المعلول عدمه فإن امتناع العلة يستلزم امتناع المعلول ولا يمكنه لأنه لو كان المرجح والجاعل ممكناً (مقدم) لزم الدور أو التسلسل وعلية الشيء لنفسه ولعله (تالي) لكن التالي بشقوقه باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فظاهر وأما دليل الملازمة فإن زيدا مثلاً لو كان صانعاً لعمر فزيد أيضاً ممكن محتاج إلى جاعل فلو كان عمر جاعلاً لزيد لزم الدور. وإن كان الجاعل لزيد ممكناً آخر وله آخر هكذا لزم التسلسل. وأيضاً مجموع الممكنات ممكن ألبته لابد له من جاعل فلو كان جاعله ممكناً لكان داخلاً في المجموع لأننا فرضناه مجموعاً فلزم عليه الجزء للكل وهو محال لأنه يلزم منه عليه الشيء لنفسه لأن الجزء إنما يصير علة للمجموع إذا كان علة لجميع أجزائه ومن جملة ما هو نفسه فصار عليته لنفسه أيضاً وأيضاً علة المجموع لو كان ممكناً فلا بد لهذا الممكن الجاعل أيضاً من علة جاعلية. فلو كان علته المجموع لزم عليه الشيء لعله. فلما استحال أن يكون المرجح ممتنعاً أو ممكناً ثبت أن يكون واجباً وليس الإيجاب من شأن الميت فثبت صفة الحيات. وكذا الإضطرار والعجز والأصمية والبكمية والجهل والتعطيل تنافي الإيجاد فثبت كونه تعالى مريداً قادراً سمياً بصيراً عالماً مكوّناً. (على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع).

اعلم أن لفظ الاستدلال إن كان بعده مدخول الباء فهو دليل وإن كان مدخول كلمة على يكون دعوى. فوجود المحدثات دليل على وجود الصانع. (ثم الانتقال) عطف على الاستدلال (منها) أي من الأمور الأربعة المذكورة (إلى سائر السمعيات) كأحوال القبر والبعث والنبوت والإمامة (فاسب) جواب لما (تصدير الكتاب) منصوب على المفعولية.



أو مرفوع فبح ناسب بمعنى حُسْن (بالتنبيه) في اللغة هو الدلالة على ما غفل عنه المخاطب وفي الاصطلاح ما يفهم من مجمل بادني تأمل. وفي ذكر التنبيه إشارة إلى أن وجود الأشياء وكذا تحقق العلم بها بديهي لا يحتاج إلى دليل بل إلى تنبيه (على وجود ما) أي الذي نشاهده (من) بيان لما (الأعيان) جمع عين وهو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد (والأعراض) كالحركة والسكون وغيرهما (وعلى تحقق العلم بها) لأن العلم بها وسيلة إلى العلم بصانعها (يتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم) أي الأعظم وهو التوحيد والصفات.

(قوله قال أهل الحق) الخ الأهل بمعنى الولي وأهل المذهب أي من تدين به (وللحق) معنيان الأول سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعة الصحابة رضي الله عنهم فمعنى أهل الحق المتدينين بالسنة والجماعة وهم أهل السنة والجماعة. والثاني بمعنى مطلق الوجود فمعنى أهل الحق أولياء الوجود أي كل من له الوجود.

فإن قيل: لا يصح إرادة أحد من هذين المعنيين أما الأولى فلأنه لا يصح تخصيص مقولية هاتين الجملتين بأهل السنة والجماعة. فإن القائل بثبوت حقائق الأشياء وتحقيق العلم بها جميع المتكلمين والفلاسفة ماعدى السوفسطائية.

وأما الثانية فلعدم صحة المعنى فإن من أهل الوجود أي من الموجودين السوفسطائية وهم لا يقولون هاتين الجملتين.

قلنا: أولاً أن المراد من أهل الحق المعنى الأول أي أهل السنة والجماعة.

وإن قلت: فاختصاص هاتين الجملتين بأهل السنة غير صحيح.

قلت: لأنسلم أن المقول هاتان الجملتان بل المقول مجموع ما في الكتاب ولا شك أن مجموع ما في الكتاب يختص بأهل السنة والجماعة.

فإن قيل: لا يصح أن يكون جميع ما في الكتاب مقولاً فإن من جميع ما في الكتاب قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء وهما ليسا بداخلين في مقولة القول.



قلنا: هاتان الجملتان معترضان من كلام المصنف رحمه الله أو حالتان من فاعل قال في قوله قال أهل الحق والحال عن الفاعل لقال لا تدخل في مقول قال. وقلنا: ثانياً عن أصل الاعتراض أن المقول هاتان الجملتان. وإن قلت: فتخصيصهما بأهل السنة والجماعة غير صحيح. قلت: تخصيصهما بأهل السنة لعدم الاعتداد بسائر الفرق الضالة. أونقول: المراد من أهل الحق المعنى الثاني أي الموجودون.

وإن قلت ماقلت. قلت إنما يرد لولم يستثنى المصنف رحمه الله السوفسطائية بقوله خلافاً للسوفسطائية فالمراد من الموجودين ماعدى السوفسطائية. (وهو الحكم المطابق) أغراضه أربعة الأول تشريح لفظ الحق باعتبار المفهوم. والثاني تشريحه باعتبار الموصوف. والثالث تشريحه باعتبار المقابل. والرابع تشريحه باعتبار الملابس ومقابل الملابس إشار إلى الأول بقوله وهو الحكم المطابق وإلى الثاني بقوله يطلق على الأقوال الخ. وإلى الثالث بقوله ويقابله الباطل وإلى الرابع بقوله وأما الصدق الخ. (وهو الحكم) الخ أراد به اسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً أي النسبة التامة الخيرية الإيجابية أو السلبية (المطابق للواقع) أي للمحي عنه.

اعلم أن في المحكي عنه مذهبين الأول مذهب أهل العربية. والثاني مذهب المحققين فمذهب أهل العربية هو أن المحكي عنه عبارة عن النسبة الواقعية أي بدون لحاظها في الذهن والحكايت عبارة عن النسبة الذهنية مع لحاظها في الذهن اه فبينهما إتحاد ذاتي وتغير اعتباري ومذهب المحققين أن المحكي عنه عبارة عن الموضوع المحيث بحيثية المحمول أو المحمول المحيث بحيثية الموضوع ومعناه كون الموضوع بحيث يصح انتزاع المحمول عنه أو كون المحمول بحيث يصح انتزاعه عن الموضوع. والحكاية هي النسبة فبينهما تغاير ذاتي عندهم. فالحق عبارة عن مطابقة الحكاية أي النسبة مع المحكي عنه (النسبة الواقعية أو الموضوع المحيث أو المحمول المحيث).

ثم اعلم أن العلامة الخطائي تلميذ الشارح رحمه الله قائل بأن المطابق بفتح الباء على صيغة اسم المفعول وذلك لأن اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. وغرضه بيان التفرقة بين الحق والصدق مفهوماً ورد عليه عصام رحمه الله في

حاشية (١٤) ص (٧) بأنه ليس غرض الشارح من هذا التعريف بيان الفرق بينهما بحسب المفهوم بل غرضه بيان التفرقة بحسب الاستعمال فقط بأن الحق يطلق على الأقوال الخ. ففي الحق والصدق كليهما يعتبر المطابقة من جانب الحكم.

فإن قلت: ما الدليل على أن هذا التعريف مبني على عدم الفرق بين الحق والصدق مفهوماً. قلت: الدليل عليه أمران الأول قوله وأما الصدق فقد شاع في الأقوال الخ فإنه يدل على أن الفرق بينهما بحسب الإستعمال لا بحسب المفهوم والثاني قوله وقد يفرق بينهما الخ فإنه بيان الفرق بحسب المفهوم باعتبار المطابقة في أحدهما من جانب الحكم وفي الآخر من جانب الواقع. فلو حمل العبارة السابقة أيضاً على الفرق المفهومي لكان هذا الفرق لغواً وقول العصام رحمه الله فيها (وقد يطلق على الأقوال الظاهرية على القول) اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن الحق مفرد يتصف به المفرد لا الجمع فيقال قول حق ولا يقال اقوال حق فظاهر أن يقول يطلق على القول.

قلنا: الحق مصدر يطلق على القليل والكثير وأيضاً نقول اللام فيه للإستغراق فيطلق على الكثير. فإن قيل: القول أيضاً مصدر بمعنى المقول يصدق على القليل والكثير فلا حاجة إلى جمعيته. قلنا: جمعية القول للإشارة إلى أن كل قول باعتبار اشتماله على ذلك الحكم يطلق عليه الحق دون قول خاص وقوله فيها (باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أي على الحكم المطابق وقوله فيها (والمطابق) عطف على الخبري قوله فيها (دون العقائد) أي دون تقييد العقائد والأديان والمذاهب بالخبري وقوله فيها (بل هو لمجرد تقيدها بالمطابقة بالحيثية) أي بحيثية الاشتمال حاصل ما قاله عصام رحمه الله أن الماخوذ في مفهوم الحكم أمران الأول كونه خبرياً والثاني المطابقة مع الواقع فقوله باعتبار الاشتمال على الحكم المطابق يفيد تقييد القول بكلا الأمرين فأن القول شامل للخبر والإنشاء فيصح تقيده بالأمر الأول وكذلك هو شامل للمطابق وغير المطابق فيصح تقيده بالمطابق ويفيد تقييد العقيدة والدين بالأمر الثاني لأنهما يشملان المطابق وغير المطابق دون الأمر الأول لأنهما مختصان بالخبر لا يوجد فيهما الإنشاء (قوله يطلق) الخ غرضه تشریح الحق باعتبار الموصوف (على الأقوال) كما يقال هذا قول حق (والعقائد) كما



يقال هذه العقيدة حقة (والمذاهب) كما يقال هذا المذهب حق قوله (باعتبار اشتغالها أي) الأمور المذكورة على ذلك أي على الحكم المطابق للواقع غرضه دفع ما يراد من أن الحق يجوز أن يكون صفةً للقول لأنه يقال للمركب وهو مشتمل على النسبة فيمكن فيه اعتبار مطابقة النسبة للواقع لكن العقيدة والدين والمذاهب مفردات ليس فيها نسبة حتى يطابق الواقع فلا يكون الحق صفةً لهذه الأمور.

أجابه (بقوله باعتبار) الخ حاصل الجواب أن هذه الأمور يمكن أن يعتبر فيها الحكم المطابق فإن المراد من العقيدة القضية المعقولة ومن الدين القضايا المطاعة ومن المذهب القضايا التي تذهب إليها رأي المجتهد.

(قوله ويقابله الباطل) غرضه تشریح الحق باعتبار المقابل (وأما الصدق الخ) غرضه تشریح الحق باعتبار الملابس وهو الصدق.

فإن قيل: مقصود بيان الفرق بين الحق والصدق باعتبار الاستعمال وهو كما يحصل بقوله شاع يحصل بقوله فقد استعمل فلم أثر الأول على الثاني مع أن الثاني شائع في كلامهم.

قلنا: إشارة إلى أن نفس الاستعمال مشترك بينهما والفرق بينهما في الاستعمال الشائع فإن في الاستعمال الشائع الصدق مختص بالأقوال ولا يطلق على العقائد والأديان. قوله (وقد يفرق بينهما) أي بين الحق والصدق. غرضه بيان إصطلاح آخر في الحق والصدق وعلى هذا الاستعمال يكون بينهما تغائر مفهوماً (بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) فيقال طابق الواقع الحكم (وفي الصدق) أي تعتبر المطابقة في الصدق (من جانب الحكم) فيقال طابق الحكم الواقع.

فإن قيل: تسمية الاعتبار الأول (طابق الواقع الحكم) بالحق وتسمية الاعتبار الثاني (طابق الحكم الواقع) بالصدق ترجيح بلا مرجح. لأن كل واحد من الواقع والحكم معتبر في كل من الاعتبارين.

قلنا: استمع لما نتلوه عليك من أن لكل واحد من الحق والصدق معنيين لغوي وإصطلاحي وقدر المعنى الاصطلاحي لهما وأما المعنى اللغوي للحق فهو الثابت المتحقق في نفس الأمر بدون اعتبار المعتبر ومصادقه الواقع فيكون الحق اللغوي وصفاً للواقع فيقال الواقع حق



أي ثابت بدون اعتبار معتبر فجعل في الحق الاصطلاحي هذا الموصوف منظوراً أولاً أي فاعلاً للمطابقة.

ف قيل: الحق هو مطابقة الواقع الحكم. وأما المعنى اللغوي للصدق فهو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه ومصادقه الحكم فيكون الصدق اللغوي وصفاً للحكم فيقال الحكم صدق أي إنباء عن الخ فجعل في الصدق الاصطلاحي هذا الموصوف منظوراً أولاً. ف قيل: الصدق مطابقة الحكم الواقع. فتسمية الاعتبار الأول بالحق من قبيل تسمية شيء ع بوصف لص شيء صط هو عط معتبر فيه أولاً فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وكذا تسمية الاعتبار الثاني بالصدق من هذا القبيل.

ع وهو الاعتبار الأول أي طابق الواقع الحكم ١٢ منه  
لص مصداق الوصف هو الحق كما قلنا الواقع حق ١٢ منه  
صط وهو الواقع فإنه كان موصوفاً ١٢ منه  
عط أي هذا الموصوف فإنه معتبر في الاعتبار الأول أولاً لأنه كان فاعلاً  
١٢ منه

فإن قيل: لانسلم أن الصدق اللغوي وصف للحكم لأن الصدق اللغوي هو الإنباء الخ وهو وصف المتكلم.

قلنا: نعم أنه وصف المتكلم إذا كان منبئاً للفاعل وأما إذا كان منبئاً للمفعول فهو وصف الحكم أي كون الشيء منبئاً عنه ومخبراً عنه. فإن قيل: كون الشيء منبئاً عنه ومخبراً عنه لا يكون إلا المحكي عنه وهو الموضوع المحيث فهو وصف المحكي عنه لا للحكم.

قلنا: كون الشيء منبئاً عنه صفة للحكم أولاً وللمحكي عنه ثانياً فإن المخبر عنه حقيقة لقولنا الإنسان قائم ثبوت القيام للإنسان وهو الحكم والإنسان المحيث يتصف بكونه مخبراً عنه بواسطة هذا الثبوت ورعاية ما بالذات أولى.

قوله (فمعنى صدق الحكم) الخ تفريع على ماسبق بطريق اللف والنشر. المشوش فهذا تفريع على قوله وفي الصدق وقوله ومعنى حقيقة الخ تفريع على قوله فمعنى صدق الحكم الخ.

فإن قيل ما فائدة اللف والنشر المشوش.

قلنا: فائدته تقليل المحذور فإن في اللف والنشر المرتب يقع الفصل بين التفرعين والمتفرع عليهما في الموضعين وعلى طريق اللف والنشر المشوش في موضع واحد. قوله ومعنى حقيقة أي كون الحكم حقاً (مطابقة الواقع إياه) تفرع على قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق.

فإن قيل: أن قوله (معنى حقيته) في درجة المعرف بالفتح وقوله مطابقة الواقع الخ في درجة المعرف بالكسر والمعرف بالكسر يجب حمله على المعرف بالفتح وههنا لا يصح الحمل لأن مطابقة الواقع صفة للواقع وحقية الحكم صفة الحكم فعلى تقدير الحمل يلزم حمل المبائن على المبائن.

قلنا: ههنا امران مطابقة الواقع ومطابقة الواقع الحكم والأول صفة الواقع والثاني صفة الحكم ونظيره تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ فيرد أن فهم المعنى إن كان مصدراً مبنياً للفاعل فهو صفة الفاهم وإن كان مصدراً مبنياً للمفعول فهو صفة المعنى والدلالة من قبيل الألفاظ فلزم حمل صفة الفاهم المتكلم أو صفة المعنى المفهوم على اللفظ وجوابه أن ههنا امرين الأول فهم المعنى فقط والثاني فهم المعنى من اللفظ والثاني صفة اللفظ هذا عند السعد رحمه الله وعند السيد رحمه الله مطابقة الواقع ومطابقة الواقع الحكم كلاهما من صفات الواقع فالجواب عن أصل الاعتراض عنده أن مطابقة الواقع الحكم يلزمه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع وهذا اللازم صفة للحكم فههنا إقامة الملزوم مقام اللازم كما أن فهم المعنى من اللفظ يلزمه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فالتعريف باعتبار هذا اللازم. قوله (حقائق الأشياء ثابتة).

فإن قيل: مبنى المتون على الاختصار فينبغي أن يقول المصنف رحمه الله الأشياء ثابتة. فاجاب عصام الدين رحمه الله بأن ثبوت الأشياء لا ينافي مذهب العندية. لأنهم أيضاً قائلون بثبوت الأشياء بحسب الاعتقاد فلا يتم به الرد على العندية وإنما المنافي لمذهبهم ثبوت الحقائق أي مابه الشيء هو هو في حد ذاته أي مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد وفيه نظر لأن الحقيقة عبارة عن مابه الشيء هو هو فالشيء والحقيقة قبل التقييد بقولنا في حد ذاته ليستا



بمتنافيين لمذهبهم وبعد التقيد به يكونان مستويين في المنافات فالحق في الجواب أن يقال إزدياد لفظ الحقائق للتأكيد لما في لفظ الحقيقة من الإشارة إلى التحقق.

وقال الكفوي رحمه الله انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف رحمه الله العالم بجميع أجزائه محدث لأن العالم اسم لجميع الأجناس فتدبر.

ثم إن في لفظ الأشياء خمسة مذاهب الأول مذهب الكسائي هو يقول أنه جمع شيء كضيف وأضيف ويرد عليه أن الأشياء غير منصرف وكل جمع على أفعلاء منصرف واجب بأن عدم انصرافه لمشابهته بحمراء كما لم يصرف سراويل تشبيهاً بمصاييح. والثاني مذهب الخليل وسيبويه هما يقولان أن الأشياء ليس بجمع بل هو اسم جمع أصله شيئاء بهمزتين بينهما ألف وكان وزنه فعلاء ثم انتقلت الهمزة إلى أول الكلمة فصار أشياء على وزن لفعاء. وعدم انصرافه بألف التانيث الممدودة فإنه يقوم مقام السببين. والثالث مذهب الفراء وهو أنه جمع شئٍ بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن هينٍ فخفف كميّ بتشديد المخفف إلى ميت بدون التشديد وجمع بعد التخفيف على أشيئاء بالياء ثم الهمزة ثم الألف ثم الهمزة على وزن أفعلاء ثم خفف فيه بقلب الهمزة الأولى ياءً وحذف الياء الأولى فصار أشياء على وزن أفلاء لحذف الياء التي كانت عين الكلمة والهمزة الثانية للتانيث ولذا منع من الصرف. الرابع مذهب الأخفش وهو أنه جمع شيء على وزن فعلٍ فجمع بالأشياء كما قال الفراء أي بالياء ثم الهمزة ثم الألف ثم الهمزة وخفف كذلك. والخامس مذهب البعض أنه وزن أفعلاء جمع شيء على وزن فعيل كصديق واصدقاء قال الشارح حقيقة الشيء غرض الشارح تشريح الألفاظ الثلاثة الواقعة في المتن. الأول لفظ الحقائق والثاني لفظ الأشياء. والثالث لفظ ثابتة. فقوله حقيقة الشيء الخ الغرض الأول منه تشريح لفظ الحقائق لأن خفاء الجموع يكون لخفاء المفردات وبتوضيح المفردات يحصل توضيح الجموع. والغرض الثاني تعيين مفردة بأن مفردة حقيقة لاحق وماهيته الغرض دفع وهم وهو أن الحقيقة يجوز أن يكون بمعنى مقابل المجاز فصار المعنى الحقائق موجودة دون المجازات وهو خلاف الواقع فإن المجازات أيضاً موجودة.

أجابه بقوله وماهيته قوله أي أن الحقيقة بمعنى الماهية لا ما هو مقابل المجاز. وأيضاً إشارة إلى الترادف بينهما لأنهما عرفا بتعريف واحد (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون



بينهما ترادفاً (كبرى) فبين الحقيقة والماهية ترادف على ما هو المشهور. وقيل بينهما فرق قليل وبينه الشارح بقوله وقد يقال الخ.

ثم اعلم أن للماهية ثلاثة معانٍ الأول الواقع في جواب ما هو. والثاني الأمر المعقول المعرّى عن الوجود. والثالث ما به الشيء هو هو أي الحقيقة والمراد ههنا هو المعنى الثالث.

وللحقيقة معنيين الأول الماهية. والثاني الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فعلى الأول يصح أن يقال حقيقة العنقاء وعلى الثاني لا يصح أن يقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهيته ما به الشيء هو هو غرضه تعريف الماهية كلمة ما موصولة بمعنى التي والباء للسببية والضمير المجرور راجع إلى الموصول والشيء مبتدأ والضمير المرفوع الأول ضمير فصل والضمير الثاني خبر للشيء والظرف متعلق بالنسبة التي بين المبتداء والخبر.

وقيل: تقديره ما يكون به الشيء هو هو فكلمة ما موصولة بمعنى التي والضمير المجرور راجع إلى الموصول والظرف متعلق بـ يكون المقدر. والشيء اسم يكون والضمير المرفوع الأول ضمير فصل والثاني منصوب خبر يكون وقد يستعار المرفوع للمنصوب

وحاصله: أن الماهية هي التي يكون بسببه الشيء ذلك الشيء أي ما يكون مفيداً للحمل الأولى مثلاً الحيوان الناطق هو الذي يكون بسببه الإنسان إنسان أي حُمِلَ الإنسان على نفسه ولولاه لم يصح الحمل.

فإن قيل: ما فائدة ضمير الفصل.

قلنا: فائدته افادة الحصر فالمعنى الماهية ما به الشيء ذلك الشيء فقط لا زائداً عليه ففيه احتراز عن الماهية وعوارضها كالحيوان الناطق مع الضاحك فإن بهذا المجموع لا يصير الإنسان إنساناً فقط بل يصير به الإنسان إنساناً ضاحكاً.

فإن قلت: تعريف الماهية بما به الشيء هو هو لا يكون مانعاً عن دخول الغير (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فتعريف الماهية بما به الشيء هو هو باطل أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يصدق على العلة الفاعلية للماهية أي الجاعل سبحانه وتعالى لأنه يصدق على الجاعل أن بسببه صار الإنسان إنساناً فلولا الجاعل تعالى لم يكن الإنسان إنساناً.

قلنا: لانسلم أن الجاعل تعالى مابه الشيء ذلك الشيء أي مابه الحمل الأولى أي حمل الإنسان على الإنسان أي ثبوت الشيء لنفسه ولو كان حمل الإنسان على الإنسان بواسطة الجاعل لزمتم المجعولية الذاتية. بل الجاعل مابه الماهية موجوداً أي مابه الحمل الشائع المتعارف فهو سبب لثبوت الوجود للماهية لا لثبوت الشيء لنفسه.

فإن قيل: هذا الجواب يصح على مذهب المشائين ولا يصح على مذهب الإشراقين فإن ثبوت الوجود للماهية أثر الجعل عند المشائين وعند الإشراقين أثر الجعل الماهية فقط. قلنا: ثبوت الوجود للماهية أثر للجعل على كلا المذهبين بالذات عند المشائين وبالتبع عند الإشراقين.

فإن قيل: إذا كانت الماهية مابه الشيء ذلك الشيء أي مابه الحمل الأولى أي مابه ثبوت الشيء لنفسه لزمتم المجعولية الذاتية أيضاً فإن ثبوت الإنسان لنفسه إذا كان بسبب الحيوان الناطق كان الثبوت معللاً.

أجاب اللاهوري رحمه الله بقوله هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء إلى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما فالمقصود أن الجوهر ما لا يقوم بغيره.

أونقول: ثبوت الشيء لنفسه على قسمين الأول أن يكون بأمر خارج عن ذلك الشيء والثاني أن يكون بأمر داخل في ذلك الشيء والمستحيل هو الأول واللازم هو الثاني فإن الحيوان الناطق عين الإنسان.

فإن قيل: الشيء عند المتكلمين بمعنى الموجود فيكون معنى مابه الشيء هو مابه الموجود موجوداً فيصير مفاد الماهية عين مفاد الجاعل فإن الجاعل أيضاً مابه الموجود موجوداً.

قلنا: أولاً لانسلم أن الشيء ههنا بمعنى الموجود والا فلا يتناول التعريف للماهيات الممكنة المعدومة بل الشيء ههنا بمعنى ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه. فإن الشيء يطلق على هذا المعنى أيضاً عند المتكلمين مجازاً.

فإن قلت: لزم المجاز في التعريف. قلت هذا مجاز متعارف ويجوز أخذه في التعاريف.



ونقول: ثانياً سلمنا أن الشيء بمعنى الموجود لكن فرق بين الجاعل فإنه مابه الموجود موجوداً وبين الماهية فإنه مابه الموجود ذلك الموجود. فلن رجع الأول إلى الحمل المتعارف العرضي فإن المعرفة إذا أعيدت نكرة تكون الثانية غير الأولى. فالمراد من الموجود الأول الماهية ومن الثاني مفهوم الموجود فيكون معنى تعريف الفاعل الفاعل مابه الماهية متصفاً بالموجود ورجع الثاني إلى الحمل الأولى لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة تكون الثانية عين الأولى فيكون الموجود الثاني عين الموجود الأول فيكون معنى تعريف الماهية. الماهية مابه الإنسان إنساناً.

أونقول: في الجواب عن أصل الاعتراض الوارد بدخول الفاعل في الماهية بأن ذلك إنما يرد لو كان مرجع الضميرين هو الشيء لكن الضمير الأول راجع للشيء والضمير الثاني راجع للموصول فيكون المعنى الماهية ما يكون بسببه الشيء ماهية مثلاً الحيوان الناطق ماهية لأنه بسببه الإنسان حيوان ناطق وهو لا يصدق على العلة الفاعلية لأنه لا يقال أن العلة الجاعلية ما بسببه الإنسان علة جاعلية لأنه كفر. لكن ينتقض التعريف بالعرضي أي بدخوله في تعريف الماهية كالضاحك فكما أن الحيوان الناطق مابه الإنسان حيواناً ناطقاً فكذلك الضاحك مابه الإنسان ضاحكاً.

ويجابه عن هذا الاعتراض بأن الماهية مابه الشيء هو هو بلامدخل للغير فإن الحيوان الناطق مابه الإنسان حيواناً ناطقاً بلامدخل للغير بخلاف العرضي كالضاحك فإن الضاحك مابه الإنسان ضاحكاً لكن بمداخلة الغير وهو قيام الضحك بالإنسان فإن صدق المشتق على شيء يقتضي قيام مبدئه به.

ويرد عليه: بالذاتي مثل الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإن الناطق بالنسبة إلى الإنسان ذاتي وجزء ماهية ويصدق عليه التعريف لأن الناطق مابه الإنسان ناطقاً بلا مداخلة الغير لأن الإنسان في ثبوت الناطق له لا يحتاج إلى غير الناطق.

قلنا: الباء في قوله به للسببية التامة والسبب التام لأن يكون به الشيء ذلك الشيء هو مجموع الأجزاء أي الماهية لا بعضها.



وقيل في الجواب: عن هذا الاعتراض بأن معنى هو الاتحاد في المفهوم بين الماهية ومفهوم الشيء ولا شك في الاتحاد بين الحيوان الناطق ومفهوم الإنسان.

فلا يصدق التعريف على الفاعل والعرض لعدم الاتحاد بين الفاعل ومفهوم الشيء أي المتفعل وكذا بين العارض ومفهوم الشيء وهو المعروض لكن يلزم على هذا الجواب أن يكون المحدود ماهية للحد لأن الاتحاد في المفهوم موجود بين الحد والمحدود مع أن المحدود كالإنسان لا يكون ماهية للحد كالحيوان الناطق.

واعترض الخيالي: بأنه لو قال في تعريف الماهية ما به الشيء هو بأن يرجع الضمير إلى الشيء لكان أخصر مع أداء المقصود.

قلنا: هذا التعريف وإن كان أخصر لكن المذكور هو الأشهر وأظهر فإنه ظاهر في أن الشيء مبتداء والضمير الأول ضمير فصل والضمير الثاني خبر وعلى هذا التعريف يشتهر المطلوب على السامع بأن الشيء مبتداء وهو خبره أو بالعكس.

قوله (كالحيوان الناطق للإنسان) قال عصام (فيه أنه يمكن تصور الإنسان الخ) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الإنسان بدونها وهي أن حقيقة الشيء وماهيته لا يمكن تصور ذلك الشيء بدونها فيكون تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق محالاً مع أنه يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق فإن الحيوان الناطق مفصل الإنسان والإنسان مجمله والمجمل يمكن تصوره بدون المفصل فيمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق ثم قال فبناء هذه العبارة على إيهام العكس أي أن تصور المفصل لا يمكن بدون تصور المجمل فتصور الحيوان الناطق لا يمكن بدون تصور الإنسان فتصور الماهية لا يمكن بدون تصور ذلك الشيء.

ثم أجاب بنفسه بأن العبارة بحذف المضاف أي مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فإن التفصيل خارج عن الماهية.

وأجاب عنه العلامة كفوي رحمه الله بجوابين الأول أن المراد هو التصور المفصل فالمعنى حقيقة الشيء وماهيته ما لا يمكن التصور المفصل لذلك الشيء بدونها فإن تصور الإنسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصور الحيوان الناطق بخلاف الضاحك فإن

تصور الإنسان على وجه التفصيل بدون الضاحك ممكن والثاني ما حاصله أن الماهية عبارة عن ما لا يمكن تصور تقرر الوجود للشيء بدون تصور تقرر الوجود لها فلا يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان بدون تصور تقرر الوجود للحيوان الناطق كما أن وقوع الإنسان بدون الحيوان الناطق محال فالتصور والمتصور محالان بخلاف الضاحك فإنه يمكن أن يتصور تقرر الوجود للإنسان من غير أن يتصور تقرر الوجود له وإن كان المتصور أي وقوع الإنسان بدون الضاحك محال فالتصور ممكن والمتصور محال.

فإن قيل: لأنسلم أن الحيوان الناطق ماهية للإنسان وحدٌ حقيقي له فإنه لا اطلاع بالذاتيات الواقعية لأحد غير الله تعالى واعترف صاحب السلم بأن التحديد الحقيقي عسير فإن الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض.

قلنا: هذا المثال مبني على ماهو المشهور في المنطق ولا مناقشة في المثال وفي الحقيقة هذا حد توسعي بناءً على مجرد الاصطلاح فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو في الاصطلاح لمعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتياً توسعياً وما يخرج عنه كان عرضياً توسعياً.

فإن قيل: الحد حقيقياً كان أو توسعياً لا بد أن يكون جامعاً ومانعاً وهذا غير جامع للأخرس فإنه غير ناطق وغير مانع لدخول الطوطي فيه لأنه ناطق.

قلنا: ليس المراد من النطق التكلم ومن الناطق المتكلم بل المراد من النطق إظهار ما في الضمير ومن الناطق المظهر لما في الضمير بتكلم كان أو بكتابة أو بإشارة فصار التعريف جامعاً للأخرس ومانعاً عن الطوطي.

أونقول: المراد من الناطق هو المدرك للكليات فدخل الأخرس لأنه مدرك للكليات وخرج الطوطي لأنه ليس بمدرك للكليات.

فإن قيل: فعلى هذا لا يكون التعريف جامعاً ومانعاً أما عدم كونه جامعاً فلخروج الطقل فإنه غير مدرك للكليات وأما عدم كونه مانعاً فلدخول الملك والجن فيه فإنهما مدركان للكليات.

أجيبه عن الأول بأن النطق اعم بالفعل كان أو بالقوة وعن الثاني أن الملك والجن خارجان عن التعريف بقيد الحيوان فإن الحيوان يكون جسماً نامياً حساساً متحركاً



بالإرادة والملك ليس بجسيم عند الحكماء بل هو من المجردات ولوسلم أنه جسم كما هو عند المتكلمين فلانسلم أنه نامي والجن ينكر عن وجودها الحكماء ولوسلم وجودها كما هو عند المتكلمين فلانسلم أنها أجسام بل هي أرواح خبيثة.

واعترض: عليه الإمام الرازي بأن الإنسان عبارة عن النفس والبدن آلة والناطق هو النفس فقط. والحيوان هو البدن فلا يكون الإنسان حيواناً ناطقاً بل ناطقاً فقط.

وأجيب: عنه بأن المقصود تفهيم المبتدي وهو لا يعرف الفرق (بخلاف مثل الضاحك) المراد العرضيات أي بخلاف العرضيات مما يمكن تصور الإنسان بدونه قال النாகت بالكنه عرض النாகت دفع اعتراض يرد على تعريف العرضي (بما يمكن تصور الإنسان بدونه) توضيحه أن تعريف العرضي لا يكون جامعاً لأفراده ولا مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل تعريف هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فتعريف العرضي باطل أما الكبرى فمبنية على مسلماتهم وأما الصغرى فلأن التصور لمذكور في تعريفه مطلق والمطلق يتحقق في ضمن التصور بالوجه فيصدق تعريف العرضي على الذاتي فإن الذاتي مما يمكن تصور الذات بالوجه بدونه مثلاً يمكن تصور الإنسان بالوجه بالضاحك بدون الناطق ولا يكون جامعاً فإنه إذا تحقق التصور في ضمن التصور بالوجه فلا يمكن تصور الشيء بالوجه بدون عرضي مثلاً تصور الإنسان بالوجه بدون عرضي من عرضياته غير ممكن.

حاصل الدفع: إنا لانسلم أن المراد من التصور في تعريف العرضي مطلقه بل المراد منه التصور بالكنه فإن الراجع أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل ولا شك أن تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ممكن فيكون التعريف جامعاً ولا يمكن تصور الإنسان بالكنه بدون الذاتي فإن تصور الإنسان بالكنه بدون الناطق غير ممكن فيكون التعريف مانعاً.

يرد عليه: أنه يستفاد من هذا التعريف للعرضي تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الإنسان بالكنه مثلاً بدونه لأن الأشياء تعرف بأضدادها فإذا كان تعريف العرضي بما يمكن الخ صار تعريف الذاتي بما لا يمكن الخ. فلا يكون هذا التعريف المستفاد للذاتي مانعاً عن دخول الغير فيه ولا تعريف العرضي جامعاً (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فتعريف الذاتي والعرضي باطل (نتيجة) والكبرى من مسلماتهم وأما الصغرى فلأنه يصدق على



اللازم البين بالمعنى الأخص فإن اللازم البين بالمعنى الأخص لا يمكن تصور الملزوم بدونه مع أنه عرضي فلا يكون تعريف الذاتي مانعاً ولا تعريف العرضي جامعاً.

فائدة: اللازم قسمان البين بالمعنى الأخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم البصر مع العمى والبين بالمعنى الأعم وهو الذي يلزم من تصورهما الجزم باللزوم كلزوم الزوجية مع الأربعة فإنه يلزم الجزم باللزوم بينهما بعد تصورهما وجوابه بأربعة وجوه. اثنان منها منعيان والاثنان الآخران تسليميان. حاصل الأول إنا لانسلم أن قوله ما يمكن تصور الإنسان بدونه تعريف للعرضي فإن العرضي عبارة عما لا يكون عين الشيء ولاجزءه بل هو حكمٌ من أحكامه ولا يشترط في الحكم الجامعية والمانعية فلا يستفاد منه تعريف الذاتي فهذا الجواب منع للأمرين وهما التعريف والاستفادة. وتقرير الثاني إنا نسلم الاستفادة لكنها بطريق الحكم فيكون قوله ما لا يمكن تصور الخ حكماً من أحكام الذاتي كما كان قوله ما يمكن الخ حكماً من أحكام العرضي وحكم الشيء جاز أن يكون أخص منه واعم فحكم العرضي أخص خرج منه اللوازم البينة بالمعنى الأخص وحكم الذاتي أعم منه فيتناول هذه اللوازم أيضاً فهذا الجواب منع كونه تعريفاً مع تسليم الاستفادة. وتقرير الثالث إنا سلمنا الاستفادة بطريق التعريف بأن يكون قوله ما يمكن الخ تعريفاً للعرضي ويكون قوله ما لا يمكن الخ تعريفاً للذاتي. وإن قلت ما قلت. قلت لا يدخل اللوازم البينة بالمعنى الأخص في تعريف الذاتي فإن تصور الذات بالكنه مطلقاً أي سواء كان قصداً أو تبعاً لا يمكن بدون الذاتي بخلاف اللوازم البينة بالمعنى الأخص فإنها وإن كانت لا يمكن تصور الملزوم قصداً بدونها لكنها يمكن تصوره تبعاً بدونها وإلا فيلزم التسلسل في التصورات. فإنه إذا تصور الملزوم بتبع الغير واستلزم التصور تصور لازمه جاز أن يستلزم تصور هذا اللازم لتصور لازمه البين بالمعنى الأخص وهلم جراً فأمكن تصور الملزوم بتبع الغير بدون تصور لازمه البين بالمعنى الأخص. وتقرير الرابع سلمنا الاستفادة بطريق التعريف.

وإن قلت ما قلت. قلت لا تدخل اللوازم في الذاتي فإن زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم لأن ذات اللازم مغايرة عن ذات الملزوم ومغايرة الذاتين تستلزم مغايرة زماني تصوريهما ولا يلزم توجه ذهن في أن واحد إلى المتعدد وهو باطل عندهم فانفك تصور

اللازم عن تصور الملزوم ومعنى اللزوم عدم انفكاك اللازم عن الملزوم في الآن المعقب بخلاف الذاتي فإن زمان تصور الذاتي بالكنه عين زمان تصور الذات لعدم المغائرة بينهما فإن الذاتي إما عين الذات أو جزئها.

اعلم أن المواد ثلاثة الوجوب، والامتناع، والإمكان

فالوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة العدم والإمكان الخاص عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم أي استواء الطرفين في الجواز أي يكون الوجود والعدم كلاهما جائزان فيه وهو الإمكان الخاص فهو معنى الجواز. والإمكان العام قد يكون فيه السلب عن ضرورة الوجود فقط ويسمى بالإمكان العام المقيد بجانب العدم. وقد يكون فيه السلب عن ضرورة العدم فقط ويسمى بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود. ولهذا يعرف بأنه عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين. فإن كان فيه سلب الضرورة عن الوجود فقط أي لا يكون وجوده ضرورياً فلا يكون واجباً فحينئذٍ العدم لا يخلو إما أن يكون ضرورياً أولاً فعلى الأول يكون ممتنعاً لأنه كان عبارة عن ضرورة العدم وعلى الثاني يكون ممكناً خاصاً لانتفاء الضرورة عن الطرفين فيه فالإمكان العام المقيد بجانب العدم يشتمل الإمتناع والإمكان الخاص. وإن كان فيه سلب الضرورة عن العدم أي لا يكون عديمه ضرورياً فلا يكون ممتنعاً فحينئذٍ الوجود لا يخلو إما أن يكون ضرورياً أولاً فعلى الأول يكون واجباً لأنه كان عبارة عن ضروري الوجود. وعلى الثاني يكون ممكناً خاصاً لانتفاء الضرورة عن الطرفين فيه. فالإمكان العام المقيد بجانب الوجود يشتمل الوجوب والإمكان الخاص. فالإمكان العام يتحقق في ضمن المواد الثلاثة (الوجوب والامتناع والإمكان الخاص) وبعد التمهيد نقول في حل حاشية عصام رحمه الله رقم (٦) ص (٨) (يحتمل أن يراد بالإمكان الإمكان الخاص وأن يراد الإمكان العام.

بأنه اعترض: بأن الإمكان المذكور في تعريف العرضي لا يخلو. إما أن يكون المراد منه الإمكان الخاص أو يكون المراد منه الإمكان العام وكلاهما باطلان. أما بطلان الإمكان الخاص فلأنه كان عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين أي استواء الطرفين في الجواز. فإمكان الخاص كان بمعنى الجواز والطرف. الأول ههنا قوله بدونه والطرف الثاني مقابل قوله بدونه أي به وعلمت أن المراد من التصور هو التصور بالكنه. فعلى هذا يكون المعنى

يجوز تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه بالعرضي مع أنه باطل لأن تصور الإنسان بالكنه بالعرضي غير جائز لأن التصور بالكنه إنما يكون بالذاتيات المرءة إلى الذات. وأما بطلان الإمكان العام فقد علمت أنه يتحقق في ضمن الوجوب فيكون بمعنى يجب و في ضمن الإمتناع فيكون بمعنى يمتنع وفي ضمن الإمكان الخاص فيكون بمعنى يجوز. فلو كان المراد من الإمكان هو الإمكان العام (مقدم) لزم أن لا يكون تعريف العرضي مانعاً عن دخول الذاتي (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فظاهر. وأما دليل الملازمة فلأن تصور الإنسان بالكنه بدون الذاتي ممتنع وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام فتصور الإنسان بدون الحيوان الناطق ممكن بالإمكان العام فقد صدق تعريف العرضي على الذاتي وللتسهيل عليك نقول بعبارة أخرى أنه إذا تحقق الإمكان العام في ضمن الإمتناع يكون معنى يمكن في التعريف يمتنع فعلى هذا يكون المعنى على تقدير صدق التعريف على الذاتي الذاتي ما يمتنع تصور الإنسان بالكنه بدونه وهو صادق فصدق تعريف العرضي على الذاتي.

قلنا: أولاً باختيار الشق الأول.

وان قلت: يلزم جواز تصور الإنسان مثلاً بالكنه بالعرضي.

قلت: ذلك إنما كان لازماً لو كانت الباء في قوله بدونه للسببية فيكون مقابله حينئذ هو به سببية أيضاً وليس كذلك بل هي بمعنى مع فيكون معنى قوله بدونه مع غير العرضي ويكون مقابله معه أي مع العرضي فيكون المعنى يجوز تصور الإنسان بالكنه مع غير العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه مع العرضي ولا شك في جواز تصور الإنسان بالكنه بمقارنة العرضي بأن يكون بسبب الذاتيات لكن يكون معه عرضيات أيضاً والباطل هو التصور بالكنه بالعرضي. وثانياً أيضاً بإختيار الشق الأول وبتسليم أن الباء للسببية لكن المعارض كان قائلاً بأن الطرف الأول قوله (بدونه) والطرف الثاني مقابله اعنى (به).

ونحن نقول: أن الطرف الأول الوجود المقدر والطرف الثاني مقابله أعنى اللاوجود المقدر فيكون المعنى يجوز وجود تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز لا وجود تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي.



ولاشك في صحته فإن وجود التصور الكذائي ولا وجوده من الممكنات لضرورة في كل واحدٍ منهما والجواب بهذا النمط معنى قولهم أن لا مكان ليست بكيفية للنسبة التقيدية الموجودة بين قوله تصور الإنسان وبين قوله بدونه بل هو كيفة للنسبة الموجودة بين مجموع قوله تصور الإنسان بدونه وبين موجود المقدر المحمول.

ونقول: ثالثاً باختيار الشق الأول أيضاً وبتسليم أن الباء للسببية وبتسليم أن الطرفان قوله بدونه ومقابله أعنى به.

وإن قلته فيكون المعنى يجوز تصور الإنسان بالكنه بدون العرضي ويجوز تصور الإنسان بالكنه بالعرضي مع أنه لا يمكن تصور الإنسان بالكنه بالعرضي لأنه يكون بالذاتيات.

قلنا: يجوز أن يكون لبعض العرضيات علاقة خاصة بالذاتيات بها يمتنع الانفكاك بين العرضيات والذاتيات فح إذا حصل العرضيات يحصل الذاتيات فصارت العرضيات سبباً للتصور بالكنه كما اذا قيل - كافر - غلاماً الا مريكين - مخنث - مفعول للصلبين -

صاحب العباء والقرقول ينتقل ذهن كل احد من هذه العرضيات الى كرزي المرتد.

ونقول: رابعاً باختيار الشق الثاني بأن المراد من الإمكان هو الإمكان العام لكن لا مطلقاً

بل المراد الإمكان العام المقيد بجانب الوجود. ويكون فيه سلب الضرورة عن جانب العدم

فيكون المعنى العرضي ما يكون عدم تصور الإنسان بالكنه بدونه غير ضروري سواء كان

تصور الإنسان بالكنه بالعرضي ضرورياً أو لا يكون ضرورياً (فإنه من العوارض).

فإن قيل: المقصود نفي كون الضاحك والكاتب حقيقة أي مابه الشيء هو هو فالمناسب أن

يقول فإنه ليس بحقيقة.

قلنا: كونهما من العوارض ملزوم وكونهما ليسا بحقيقة لازم وفي ذكر اللازم دون الملزوم

إشارة إلى العلية أي مثل الضاحك والكاتب من العوارض (صغرى) وكل ما هذا شأنه

لا يكون حقيقة (كبرى) فمثل الضاحك والكاتب لا يكون حقيقة.

(وقد يقال: الخ) غرضه بيان إصطلاح آخر وهو أن بين الحقيقة والماهية اتحاداً ذاتياً

وتغائراً اعتبارياً وكان في الاصطلاح الأول بينهما ترادف (أن مابه الشيء هو هو باعتبار

تحققه) أي وجوده حقيقة لأن الحق هو الوجود فلا يقال حقيقة العنقاء لعدم وجوده.

فإن قيل: الوجود أشهر من التحقق فينبغي للشارح أن يقول وباعتبار وجوده حقيقة. قلنا: في ذكر لفظ التحقق إشارة إلى وجه تسمية الحقيقة بالحقيقة بأن الحقيقة إنما يقال له الحقيقة باعتبار التحقق ومابه الشيء هو هو (باعتبار تشخصه) أي تعينه هوية مشتق من هو ضمير الغائب اشتقاقاً جعلياً.

اعلم: أن الهوية تطلق على ثلاثة معاني الأول الوجود الخارجي إذ به تصير الماهية قابلة للإشارة الحسية والثاني التشخص والهذية والثالث قيل الماهية المعروضة للتشخص وقيل الماهية مع جزئية التشخص والمعروضة للتشخص يرجحه العدليل فإن الهوية عدل الحقيقة وفي الحقيقة لم يكن الوجود بطريق العروض فاعتبر في الهوية عروضاً ليتكامل التقابل وجزئية التشخص يرجحه الشهرة.

فإن قيل: اطلاق الهوية على المعنى الأول غير مشهور وعلى المعنى الثاني مشهور وعلى الثالث ليس بمشهور ولا غير مشهور مع أن المراد المعنى الثالث فمرادنا مخالف عن المشهور وعن غير المشهور.

قلنا: لانسلم أن المعنى الثالث غير مشهور فأنها قد ذكرت في شرح المواقف والتجريد وذكر فيهما يكفي لشهرتها (ومع قطع النظر عن ذلك) أي عن المذكور من التحقق والتشخص ماهية.

فإن قيل: هذا الفرق بين الماهية والحقيقة مشهور في كتب القوم فلم أورده الشارح بصيغة التبريض.

قلنا: لعدم ملائمة لكلام المصنف رحمه الله أما أولاً فلأنه يلزم على هذا استدراك لفظ الأشياء في قولنا حقائق الأشياء الخ لأن الأشياء بمعنى الموجودات وعلى هذا الفرق اعتبر الوجود في الحقائق أيضاً فيكون المعنى الماهيات الموجودة (معنى الحقائق) للموجودات (معنى الأشياء) موجودة. وأما ثانياً فلعدم حصول المقصود على هذا المعنى وهو الرد على السوفسطائية فإن بعضهم ينكر عن مطلق عن الماهية موجودة كانت أو معدومة وإذا أريد من الحقيقة هذا المعنى يحصل الرد على من ينكر عن الحقائق الموجودة فقط (والشيء عندنا) الخ غرضه بيان شرح اللفظ الثاني أي الأشياء بأنه جمع شيء وخفاء الجموع

يكون بخفاء المفردات فلذا أو ضحه فعند الأشاعرة الشيء بمعنى الموجود. وعند المعتزلة بمعنى المتقرر فيعم الموجود والمعدوم الممكن. وقال الجاحظ بمعنى المعلوم فيعم الموجود والمعدوم الممكن والمعدوم الممتنع. وقال أبو العباس بمعنى القديم ويستعمل في الحادث بطريق المجاز وقالت الجهمية بمعنى الحادث. وقال الهشام بمعنى الجسم فعندنا بين الشيء والموجود ترادف.

فإن قيل: لأنسلم أنهما مترادفان لأن الترادف يستلزم إطلاق كل من المترادفين على ما يطلق عليه الآخر وتوصيف كل من المترادفين على ما يوصف به المرادف الآخر مع أن الماهيات توصف بالإمكان والأمتناع والوجوب بالقياس إلى الوجود ولا توصف بهذه الأوصاف بالقياس إلى الشيئية فيعلم أن الشيء لا يكون هو الموجود.

قلنا: أولاً لأنسلم أن الترادف يستلزم الإطلاق فإن بين الطبيب والشافي ترادف مع أن الثاني يطلق على الواجب تعالى دون الأول. وثانياً أن المراد من الترادف التصادق والتلازم (الثبوت والتحقيق والوجود والكون) مبتداء خبره (الفاظ مترادفة) أي متحدة في المعنى غرضه تشريح اللفظ الثالث.

اعلم أنه ذهب شرزمة إلى أن الترادف غير ممكن وشرزمة أخرى إلى أنه غير واقع لأن المقصود من وضع الألفاظ هو التفهيم والتفهم وهما يحصلان بلفظ واحد فيكون وضع الثاني عبثاً والعبث غير ممكن من الله بناء على أن الواضع هو الله وغير واقع من العبد الكامل بناء على أن الواضع للألفاظ هو العبد والحق أنه ممكن وواقع ولا يلزم العبث لأن فائده تكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع والغرض من إثبات الترادف بين هذه الألفاظ هو الرد على المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن له ثبوت خارجي عند المعتزلة بناء على قولهم بالمعدوم الثابت (معناه) الضمير إلى المذكور من الألفاظ الأربعة أو إلى الشيء (بديهي التصور) أي واضح لا يمكن تعريفه لشدة وضوحه إلا على حسب تفسير اللغة فيترجم بالفارسية (هستي).

ثم اعلم أن بداهة الوجود مذهب الإمام الرازي وقيل نظري والتفصيل في شرح المواقف في ابتداء المرصد الأول.



واستدل الإمام على بدهته بوجوه احدها أن الوجود مطلق ووجودي وجودك مقيد والمطلق يكون جزءاً من المقيد والمقيد بديهي وبدهاة الكل يستلزم بدهاة الجزء. وثانيها أن القضية القائلة بأن الوجود والعدم لا يجتمعان بديهية وبدهاة القضية تستلزم بدهاة الأجزاء ومن أجزاءها الوجود. وثالثها أن الوجود بسيط وما يكون بسيطاً لا يكون محدوداً وما لا يكون محدوداً يكون بديهيّاً وإنما قلنا أن الوجود بسيط إذ لو كان الوجود مركباً من الجزء فذلك الجزء لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فعلى الأول يلزم جزئية الشيء لنفسه وعلى الثاني جزئية الشيء لنقيضه والحق أن الوجود بديهي وكذا بدهاته بديهي.

### فائدة في بيان المذهبيين في الوجود الذهني

بأن الوجود الذهني أنكر عنه قدماء المتكلمين مستدلين بأنه لو وجد النار في أذهاننا لاحترق الذهن واجيب بأن الوجود الذهني يخالف الوجود الخارجي في كثير من العوارض فاحتراق النار وتبريد الثلج من آثار الوجود الخارجي وكذا لانكشاف والحزن والفرح من آثار الوجود الذهني وذهبت الفلاسفة والمتأخرون من أصحابنا إلى إثباته مستدلين بأننا نتصور المعدومات كالعنقاء عند الكل والهيولى والصورة عند المتكلمين والجزء الذي لا يتجزى عند الحكماء ونحكم عليها أحكاماً إيجابية صادقة مع أن الحكم الإيجابي لا يصح على المعدوم الصرف فلا بد لها من نحو من الوجود وهو الوجود الذهني.

فإن قيل: (فالحكم) الخ يرد أن قوله فإن قيل قول ومدخول الفاء في قوله فالحكم مقول وتخلل الفاء بين القول والمقول غير معهود في كلام الفصحاء وأيضاً يلزم لغوية أحد الفائتين.

قلنا: الفاء في قوله.

(فإن قيل) تفريعية وفي قوله فالحكم تأكيد للفاء التفريعية نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا والغرض منه بيان الاعتراض على قوله حقائق الأشياء ثابتة حاصله أن الحكم بقوله حقائق الأشياء ثابتة لغو لا شتمال عقد الوضع على عقد الحمل.

ثم اعلم: أن عقدة الوضع عبارة عن صدق الوصف العنواني للموضوع على أفراد وعقد الحمل عبارة عن ثبوت الوصف العنواني للمحمول إلى أفراد الموضوع مثلاً في القضية القائلة الإنسان كاتب.

خمسة أشياء الأول افراد الإنسان والثاني الوصف العنواني للموضوع وهو مفهوم الإنسان والثالث ثبوت هذا الوصف العنواني للأفراد ويسمى هذا الثالث بعقد الوضع والرابع الوصف العنواني للمحمول والخامس ثبوت هذا الوصف العنواني للمحمول إلى افراد الموضوع ويسمى هذا الخامس بعقد الحمل والحمل إنما يكون مفيداً إذا كان عقد الوضع مغائراً عن عقد الحمل وإذا كان العقدان متحدين وعينين يصير الحمل اولياً فيكون غير مفيد مثل الإنسان إنسان ففي عقد الوضع ثبت الوصف العنواني للإنسان إلى الأفراد من زيد وعمرو وغيرهما وفي عقد الحمل أيضاً ثبت الوصف العنواني للإنسان إلى هذه الافراد. واللغوية في عبارة المتن نشأت من مجموع أمور ثلاثة الأول أن معنى الحقيقة مابه الشيء هو هو والثاني أن معنى الشيء هو الموجود فالأشياء بمعنى الموجودات والثالث أن ثابتة بمعنى موجودة فإن الثبوت والموجود الخ الفاظ مترادفة فيكون المعنى حقائق الموجودات موجودة وحقائق الموجودات عين الموجودات لأن حقائق الموجودات بمعنى ماهيات الموجودات والماهية تكون عيناً مع ذي الماهية ففي عقد الوضع ثبت الوصف العنواني للموجود إلى افراد وعقد الحمل أيضاً ثبت الوصف العنواني للموجود إلى افراد الموضوع. وإذا أنتفى واحد من الأمور الثلاثة لا يكون الكلام لغواً نحو قولك عوارض الموجودات ثابتة ليس بلغواً لإنتفاء الأمر الأول وكقولك حقائق المعدومات ثابتة ليس بلغواً لإنتفاء الأمر الثاني وإن كانت هذه القضية كاذبة لأن حقائق المعدومات لا يمكن أن تكون ثابتة وكذلك قولك حقائق الموجودات متصورة ليس بلغواً لإنتفاء الأمر الثالث. فالمنشاء الاحتمال السابع من الاحتمالات العقلية السبعة ثلاثة منها أحادية الأول أن يكون المنشأ معنى الحقيقة والثاني أن يكون المنشأ معنى الشيء والثالث أن يكون المنشأ معنى ثابتة وثلاثة منها ثنائية وواحد منها ثلاثية.

فإن قيل: لانسلم تفريع هذا الاعتراض على كون الحقيقة بمعنى الماهية لأن الحقيقة بهذا المعنى كلي طبعي فيكون المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة. ولاشك في أن

الكل الطبيعي معركة بين العقلاء فلا يكون الحكم بالوجود على حقائق الأشياء لغواً وإذا لم يكن متفرعاً علي هذا المعنى يكون متفرعاً على المعنى الثاني للحقيقة وهو أن الحقيقة عبارة عن الماهية باعتبار الوجود فإنه إذا اعتبر الوجود في معنى الحقيقة يكون الحكم على الحقائق بالوجود لغواً.

قلنا: وجود الكل على ثلاثة أقسام الأول مطلق الوجود والثاني الوجود بوجود الافراد حقيقة كما هو مذهب القائلين بوجود الكل الطبيعي في الخارج والثالث الوجود بوجود الافراد مجازاً كما هو مذهب المنكرين لوجود الكل الطبيعي في الخارج. والمعركة للعقلاء هو الوجود حقيقة وهو ليس بمراد والمراد مطلق الوجود وهو ليس بمعركة للعقلاء بل هو اتفاقي لا يخالف فيه إلا السوفسطائية هذا ما أجاب به عصام الدين رحمه الله والتحقيق الحقيق بالقبول ما قاله اللاهوري رحمه الله حاصله أن لفظ الماهية يطلق على معنيين الأول بمعنى الواقع في جواب ماهو والثاني بمعنى مابه الشيء هو هو وقد يكون بمعنى الأمر المعقول المعرى عن الوجود لكنه لا دخل له في الجواب. والنسبة بين المعنيين هو العموم والخصوص من وجه مادة الاجتماع الماهية النوعية بالقياس إلى النوع كالحیوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه يقع في جواب ما للإنسان وكذا يصدق عليه أنه مابه الإنسان هو هو ويتحقق الأول بدون الثاني في الجنس بالقياس إلى النوع كالحیوان بالنسبة إلى الإنسان والبقر فإنه يقع في جواب ما للإنسان والبقر ولا يكون مابه الشيء هو هو ويتحقق الثاني بدون الأول في الماهية الجزئية فإنه مابه الجزئي هو هو ولا يقع في جواب ماهو والمعتزض أخذ المعنى الأول حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة ولا إختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية ومرادنا المعنى الثاني فيكون المعنى أن الأشياء التي نشاهدها ونسميها بالإسماء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لإعتقادنا وأذهاننا والمعتزض لم يفرق بين المعنيين فتفكر وتشكر (وليس) أي ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة (مثل قولك الثابت ثابت) فإنه لغواً لاشتغال عقد الوضع على عقد الحمل واعلم أن ههنا دعويين الأولى أن حقائق الأشياء ثابتة نظير قولهم الثابت ثابت وذكر لفظ الأمور لأن الفصيح هو أجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف والا فلاحاجة له فالمقصود قولهم الثابت ثابت فقط والثانية إن قولنا حقائق الأشياء ثابتة ليس عين قولهم الثابت ثابت أما دليل الدعوى الأولى فهو أن حقائق الأشياء



بالمعنى المذكور عين الأشياء فإن ماهية الشيء تكون عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فيكون حاصل الحكم الثابت ثابتة وأما دليل الدعوى الثانية فهو اختلاف العنوانين فإن عنوان حقائق الأشياء إضافي وعنوان هذا القول تركيب توصيفي.

قلنا: الغرض منه جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله أن ههنا ثلاث صور الأولى أن يؤخذ عقد الوضع وعقد الحمل بحسب نفس الأمر فيكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة في نفس الأمر ثابتة في نفس الأمر والثانية أن يؤخذ بحسب الاعتقاد فيكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة في الاعتقاد ثابتة في الاعتقاد والثالث أن يؤخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعقد الحمل بحسب نفس الأمر فيكون المعنى حقائق الأشياء التي هي ثابتة في الاعتقاد بأن نعتقد ثبوتها في نفس الأمر فكذلك هي ثابتة في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا أي اعتقادنا موافق لما في نفس الأمر وتلزم اللغوية في الصورتين الأولين ومردانا الصورة الثالثة (أن مانعته حقائق الأشياء) اعلم أن لقوله نعتقد مفعولين الأول الضمير المتصل والثاني قوله حقائق الأشياء (ونسميّه) الضمير إلى الأسماء مثلاً هذا إنسان ذاك حمار وغيرهما وهذا معنى قوله (من الإنسان والفرس والسماء والأرض) بيان للأسماء أو لما الموصولة (أمور موجودة في نفس الأمر) أي في الواقع (وهذا) أي قولنا حقائق الأشياء ثابتة كما يقال واجب الوجود موجود تائيد لصحة التأويل المذكور فمعنى واجب الوجود هو من يكون وجوده ضرورياً فيستفاد من عقد الوضع ما يستفاد من عقد الحمل وهو ثبوت الوجود للواجب فلا يصح إلا بالتأويل المذكور بأن يؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الأمر (وهذا كلام مفيد الخ).

اعلم أن ههنا تحقيقين عصام الدين رحمه الله وتحقيق الخيالي رحمه الله أما تحقيق عصام ففيه أربعة أمور الأول أن قوله هذا الخ ليس بإشارة إلى حقائق الأشياء ثابتة بل إلى أمر كلي يكون حقائق الأشياء فرداً منه ويعبر عن ذلك الأمر الكلي بما جعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة وأريد بالموضوع الافراد بحسب الاعتقاد فقط وبإثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الأمر فيكون معنى قوله (وهذا كلام مفيد) أن كل ما يكون موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة وأريد بالموضوع الافراد بحسب الاعتقاد وبإثبات

المحمول اثباته بحسب نفس الأمر فهو كلام مفيد (والثاني) أن البيان في قوله (ربما يحتاج إلى البيان) بمعنى الدليل وهذا القول تعليل لقوله وهذا الكلام مفيد حاصله بنمط القياس الاقتراضي من الشكل الأول أن هذا الكلام الكلي يحتاج إلى البيان في ضمن بعض جزئياته (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون مفيداً (كبرى) فهذا الكلام الكلي مفيد (نتيجة).

فإن قيل: يجوز أن يكون الجزئي الذي يحتاج الكلام الكلي في ضمنه إلى البيان قولنا حقائق الأشياء ثابتة فيكون هذا القول نظرياً مع أن الشارح رحمه الله ادعى بداهته فلزم التناقض. قلنا: هذا الكلام الكلي يحتاج إلى البيان في ضمن بعض جزئياته الآخر مثل قولنا واجب الوجود موجود وإن لم يحتج باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الأشياء ثابتة. والثالث أن قولنا (ليس مثل قولك الثابت ثابت) ناظر إلى قوله (١) هذا كلام مفيد (٢) ربما يحتاج إلى البيان أي قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات. والرابع أن قوله (ولامثل انا أبوالنجم) الخ ناظر إلى قوله المراد مانعته حقائق الأشياء فيكون المعنى أن المراد مانعته حقائق الأشياء لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالطرفين المتغائرين أي شعري الان كشعري فيما مضى - أو بتقييد المحمول بوصف مخصص أي جنس شعري هو شعري المعروف بالبلاغة فإنه لو أول بالتأويل الأول يكون المعنى حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وعلى هذا لا يحصل الرد على السوفسطائية بل هو رد على من ينفي بقاء الاعراض زمانين وعلى من ينفي وجود الجوهر زمانين وليس هذا مذهب السوفسطائية حتى يحصل الرد عليهم بل مذهبهم هو نفي مطلق الوجود عن الجواهر والاعراض ولو أول بالتأويل الثاني يكون المعنى حقائق الأشياء ثابتة المشهورة الثبوت وعلى هذا أيضاً لا يحصل الرد على السوفسطائية لأن إنكارهم إنما هو عن نفس ثبوت حقائق الأشياء فإنه لو كان إنكارهم عن شهرة الثبوت لكان نفس الثبوت عندهم مسلماً مع أنهم ينكرون عن نفس الثبوت وكذا عن شهرة الثبوت. وأما تحقيق العلامة الخيالي رحمه الله فهو في ضمن السؤال والجواب هكذا.



فإن قيل: أن البيان قد يجيء بمعنى الدليل فقلوه إنما يحتاج إلى البيان أي الدليل دليل على أن حقائق الأشياء نظري لأنه محتاج إلى الدليل والمحتاج إلى الدليل لا يكون إلا نظرياً ويعلم من كلامه في التمهيد أنه بديهي حيث قال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما شاهد الخ لأن التنبيه لا يكون إلا على البديهي.

قلنا: أن البيان ههنا بمعنى التأويل والتفسير لا بمعنى الدليل حتى يلزم التدافع بين كلاميه. فإن قيل: كلمة رب في قوله ربما يحتاج للتقليل عند الخيالي فيكون المعنى أن الاحتياج إلى التأويل والتفسير موجود في قولنا حقائق الأشياء لكن بطريق القلة فما الدليل على قلة الاحتياج. قلنا: قلة الاحتياج لأجل قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان القاصرة ووجه قلة المحتاجين أن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الأمر مشهور فيما بين الناس فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذهب الشيخ وأخذ المحمول بحسب نفس الأمر مذهب السيد ومذهباهما مشهور فيما بين الناس ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا أنا أبو النجم وشعري شعري.

فإن قيل: ههنا أربعة أقوال الأول هذا كلام مفيد. والثاني ربما يحتاج إلى البيان. والثالث ليس مثل قولك الثابت ثابت. والرابع قوله ولا مثل قولنا أنا أبو النجم الخ فالأخيران أما أن يكونا مقابلين للأول من الأولين أو للثاني من الأولين أو الثاني من الآخرين مقابل للأول من الأولين والأول من الآخرين مقابل للثاني من الأولين وكلها غير صحيح لأنه على الأول يصح تقابل الأول من الآخرين فإنه غير مفيد ولا يصح تقابل الثاني منهما فإنه مفيد وعلى الثاني يصح تقابل الثاني فإنه يحتاج إلى البيان كثيراً ولا يصح تقابل الأول فإنه غير مفيد عند السائل فضلاً عن الاحتياج إلى البيان وعلى الثالث لا يصح تقابل كل منهما مع ما فرض لما عرفت.

قلنا: باختيار الشق الرابع وهو أن الأول من الآخرين مقابل للأول من الأولين والثاني منهما للثاني منهما فيكون المعنى أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة كلام مفيد بخلاف الثابت ثابت فإنه غير مفيد وإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة قلما يحتاج إلى البيان لشهرة التأويل بخلاف قولنا أنا أبو النجم وشعري شعري فإنه يحتاج إلى بيان معناه البتة فإن التأويل فيه



مجازي وليس مبنياً على المشهور فلا يفهم هذا المعنى أكثر من سمعه ثم أن ابا النجم شاعر مشهور من قدماء الإسلاميين وتمام الأبيات.

لله دري ما احسّ صدري تنام عيني وفؤادي يسرى

مع العفاريت بأرض قفر أنا أبو النجم وشعري شعري

وشرح الألفاظ أن الدر اللين والعرب تحبه وتكنى به عن الخير (وما احسّ) صيغة التعجب من الحسّ وهو الإدراك (والسرى) بفتح الحين السير في الليل والعفاريت جمع عفريت وهو الجنى (والقفر) أرض خربة لاماء بها ثم التأويل في أنا أبو النجم هو اني مسمى بأبي النجم والا فهما شيء واحد والتأويل في شعري شعري هو أن شعري الآن كشعري فيما مضى - أو شعري هو شعري الموصوف بالبلاغة (على ما لا يخفى) مربوط بقوله وليس مثل قولك كما لا يخفى.

فإن قيل: أنه يجرى التأويل المذكور في قولك الثابت ثابت أيضاً فيكون مفيداً فمعنى الثابت ثابت أن ما نعتقده ثابت فهو ثابت في نفس الأمر.

قلنا: أن الحكم بأنه لغو على زعم السائل إذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول (وتحقيق ذلك) السؤال والجواب (أن الشيء) كالإنسان (قديكون له اعتبارات مختلفة) كاعتبار أنه جسم واعتبار أنه حيوان ناطق (يكون الحكم عليه بشيء) كالحيوانية (مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات) مثلاً باعتبار أنه جسم فحينئذ الإنسان حيوان مفيد دون البعض مثلاً باعتبار أنه حيوان ناطق فحينئذ يكون الحكم عليه بالحيوانية لغواً لعدم أفادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع والغرض من التحقيق المذكور دفع وهم وهو أنه لا يتفاوت الأحكام بتفاوت الاعتبارات فقولنا حقائق الأشياء ثابتة لغواً لأن الاعتقاد والنفس الأمر اعتباران حاصل الدفع أنا لأنسلم ما ذكرت بل تفاوت الاعتبارات مؤثرة في صحة الحكم وعدمها قال الماتن (والعلم بها) غرضه ذكر مقدمة ثانية للبرهان على وجود الصانع وهو تحقق العلم بالمعلومات فإن الانتقال من المجهول محال أي (بالحقائق) غرضه تعيين المرجع للضمير في بها والغرض من تعيين المرجع هو الرد على من قدر الثبوت وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب (من تصوراتها) بيان العلم (التصديق بها) أي بوجودها في نفسها مثلاً التصديق على الإنسان موجود غرض الشارح

دفع اعتراض وهو أن الألف واللام في قوله والعلم بها لا يخلو إما أن يكون للجنس أو للإستغراق أو للعهد الخارجي أو للعهد الذهني والكل غير صحيح أما عدم صحة الأول فلأنه على هذا لا يحصل الرد على اللا ادريّة لأنه على هذا يكون المعنى وجنس العلم بها متحقق مع أن جنس العلم يتحقق في ضمن فرد واحد أيضاً فيجوز أن يكون ههنا متحققاً في ضمن الشك فلا يحصل الرد على اللا إدريّة لأنهم أيضاً يقولون بالشك الذي هو فرد من العلم وأما عدم صحة الثاني فلأنه على هذا يلزم الكذب لأن معناه على تقدير الاستغراق أن كل فرد من أفراد العلم متحقق لنا مع أنه ليس كذلك وأما عدم صحة الثالث فلأن المعهود لا يخلو إما أن يكون تصوراً أو تصديقاً فعلى الأول لا يحصل الرد على اللا ادريّة لأنهم لا ينكرون عن التصور الذي هو الشك وأيضاً لا يصح الاستدلال على وجود الصانع لأن العلم الحاصل عن الاستدلال هو التصديق والمتحقق على حقائق الأشياء التصور والتصديق لا يكتسب من التصور وعلى الثاني يلزم عدم حصول التصديق على تقدير حصوله لأن التصديق على القضية إنما يحصل بعد تصور أطراف القضية فإذا لم يكن التصور حاصلًا لم يكن التصديق أيضاً حاصلًا مع أن المفروض هو حصول التصديق فلزم خلاف المفروض وأما عدم صحة الرابع فلأنه يكون المراد من العلم حينئذٍ مطلق فرد ما من العلم فلا يحصل الرد على اللا ادريّة لأنهم أيضاً قائلون بالفرد الواحد من العلم وهو الشك حاصل الدفع أن ذلك إنما يرد لو كان الألف واللام لإستغراق الجزئيات لكن الأمر ليس كذلك بل هو لإستغراق الأنواع يعني كل نوع من نوعي العلم بها متحقق وهما التصور والتصديق.

فإن قيل: الاستغراق على نوعين استغراق الأشخاص واستغراق الأنواع والأول متبادر غير مراد والثاني مراد غير متبادر ولا بد لإرادة المعنى الغير المتبادر من وجود القرينة فهاهي. قلنا: القرينة المقام لأن هذا المقام مقام الرد على اللا ادريّة والاستدلال على وجود الصانع وصفاته بوجود المحدثات وذلك الرد والاستدلال لا يحصل إلا عند إرادة استغراق الأنواع من اللام. فإن قيل: جمعية التصورات وأفراد التصديق في قوله (من تصوراتها والتصديق بها) ترجيح من غير مرجح.

قلنا: مرجحهما متعلقاً هما. فإن متعلق الأول متعدد قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً خبرياً وقد يكون مركباً انشائياً وقد يكون مركباً تقيدياً فإنه لا حجر في التصور ومتعلق الثاني القضية فقط قوله (وبأحوالها) جواب سؤال مقدر وهو أن المتبادر من العلم بحقائق الأشياء هو العلم بثبوتها فعلى هذا لا يحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته لأن الاستدلال كما هو موقوف على العلم بثبوت حقائق الأشياء ووجودها لأن المعدوم لا يستدعي صانعاً لعدمه فكذلك موقوف على العلم بأحوال حقائق الأشياء من الإمكان والحدوث لأن حقائق الأشياء لو كانت واجبة فلا تستدعي صانعاً حاصل جوابه أنه ليس المراد ذلك المتبادر بل المراد من العلم هو الأعم من العلم بحقائق الأشياء والعلم على أحوالها فيصح الاستدلال.

فإن قيل: أن التصديق بأحوال حقائق الأشياء مسلم لأن المراد من التصديق بأحوال حقائق الأشياء هو التصديق بقضية يكون فيه الشيء موضوعاً والحال محمولاً مثلاً الإنسان ممكن لكن لانسلم التصديق بالحقائق لأن الحقائق مفرد لا يتعلق بها التصديق.

أجاب النابت بقوله (أي ثبوتها) أي ليس المراد نفس ذات الحقائق بل المراد هو التصديق بحقائق الأشياء الملحوظة بلحاظ الثبوت ولا شك أن بعد لحاظ الثبوت تصير قضية (متحقق) خبر لقوله والعلم ومعناه أنه ثابت في نفس الأمر وليس معناه أنه موجود في الخارج حتى يرد أن العلم عند المتكلمين إضافة أي تعلق خاص بين العالم والمعلوم كما ذهب إليه الأشاعرة أو صفة ذات إضافة كما ذهب إليه الماتريدية والإضافة من الأمور الاعتبارية فليست من الموجودات الخارجية. (قيل المراد العلم بثبوتها) توضيحه أن في ضمير قول الماتن والعلم بها توجيهين الأول توجيه الشارح والثاني توجيه صاحب القيل فتوجيه الشارح هو أن الضمير في قوله والعلم بها راجع إلى الحقائق فالمراد هو العلم بالحقائق وتعلق العلم بالحقائق والألف واللام لاستغراق الأنواع وتوجيه صاحب القيل أن المراد العلم بثبوت حقائق الأشياء وطرق إرادته ثلاثة الأول طريق تقدير المضاف بين الباء الجارة والهاء الضميرية أي بين الجار والمجرور فالضمير في قوله والعلم بها راجع للحقائق كما كان راجعاً إليها بدون التقدير ومتعلق العلم بـ ثبوت الحقائق والثاني أن يكون



راجعاً إلى ثبوت الحقائق الذي هو مضمون قولنا حقائق الأشياء ثابتة وهو ثبوت الحقائق يرد عليه أن الثبوت مذكر فلا وجه لإرجاع الضمير المؤنث إليه أجيب أولاً بأن الثبوت مصدر والمصدر يذكر ويؤنث وثانياً بأن الثبوت في ذلك المضمون أي ثبوت الحقائق مضاف للحقائق والحقائق جمع يصح تأويله بالمؤنث والمضاف (ثبوت) يكتسب التأنيث من المضاف إليه فعلى هذا مرجع الضمير ومتعلق العلم شيء واحد وهو ثبوت الحقائق والثالث أن الضمير راجع إلى الحقائق فيكون المراد العلم بجميع الحقائق متحقق ولا شك أنه لا يمكن العلم بجميع الحقائق فيحمل على نوع منه وهو العلم بثبوت الحقائق بقرينة المقام فلا حاجة إلى تقدير الثبوت بين الجار والمجرور ولا إلى إرجاع الضمير إلى مضمون قولنا حقائق الأشياء ثابتة (للقطع بأنه) الخ هذا دليل لمن قدر الثبوت حاصل الدليل أنه لولم يقدر الثبوت (مقدم) يكون العلم متعلقاً بجميع الحقائق (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فهي أن لفظ الحقائق جمع والجمع المضاف يفيد الاستغراق فيكون المراد جميع الحقائق ولك أن تقول في دليل الملازمة أن لام الأشياء في قوله حقائق الأشياء للاستغراق واستغراق الأشياء ملزوم لاستغراق الحقائق لأن الحقائق بقدر الأشياء وأما بطلان التالي فقوله للقطع الخ أي أن جميع الحقائق غير متناه وزمان الإدراك للنفس متناه ولا يمكن إدراك أمور غير متناهية في زمان متناه.

أجابه عنه العلامة الخيالي أولاً بأننا نستفسر عن المقدر المستدل بأن الحقائق في قول المصنف رحمه الله (حقائق الأشياء ثابتة) إما أن تكون معلومة تفصيلاً أو معلومة اجمالاً أولم تكن معلومة أصلاً والأول باطل بالإتفاق بيننا وبين المستدل والثالث باطل عند جميع أهل العلم لأن حقائق الأشياء محكوم عليها بقوله ثابتة والمحكوم عليها يكون معلوماً لإستحالة الحكم على لمجهول المطلق فتعين الثاني وثبت العلم الإجمالي على جميعها وثانياً بأنه قد سبق في كلام الشارح أن المراد من حقائق الأشياء مانعته حقائق الأشياء فقد علم منه تعلق الاعتقاد بالحقائق والاعتقاد علم ومتعلق العلم لا يكون إلا معلوماً فتكون حقائق الأشياء معلومة بالعلم الإجمالي والفرق بين الجوابين ظاهر فإن الأول باعتبار عقد الحمل والثاني باعتبار عقد الوضع وثالثاً بالقدح في المدعي وهو تقدير الثبوت في قول المصنف توضيحه أن مراده بثبوت الحقائق لا يخلو إما ثبوت جميعها أو ثبوت بعضها

فعلى الأول اض الاعتراض المذكور فإنه كما يمكن العلم بنفس جميع الحقائق كذلك لا يمكن التصديق على ثبوت جميع الحقائق لأن التصديق بثبوت جميعها فرع تصور جميعها كما تقرر في محله وقد قال هذا القائل أنه لا علم بجميع الحقائق وعلى الثاني لا تحصل الفائدة في تقدير الثبوت فإن العلم كما يمكن على ثبوت بعضها كذلك يمكن على نفس بعضها فلا وجه للعدول عن الظاهر (والجواب أن المراد الجنس) الخ جواب عن الشارح وحاصله إنا لانسلم أن الجمع المضاف دائماً يفيد الاستغراق بل إضافة الجمع قد تكون للجنس فيكون المعنى أن العلم بجنس حقائق الأشياء متحقق وكذلك اللام في الأشياء للجنس لا للاستغراق فيكون المعنى أن العلم بحقائق جنس الأشياء متحقق والجنس كما يتحقق في ضمن جميع الأفراد كذلك يتحقق في ضمن بعض الأفراد ولا شك أن العلم على الجنس في ضمن بعض الأفراد متحقق واعترض أحمد جند في حاشية رقم (٢) ص (٩) بقوله (وأنت خبير بأن الأنسب الخ) حاصله أنه لما كان المراد الجنس فينبغي أن يقول حقيقة الشيء لأن الدال على الجنس هو اللفظ المفرد والجمع يدل على لأفراد.

قلنا: كما أن المفرد يدل على الجنس فكذا الجمع أيضاً إذا دخل لام الجنس عليه فاللام في الأشياء والإضافة في حقائق الأشياء للجنس فبطل الجمعية.

فإن قيل: لما كان الجمع والمفرد مساويين في الدلالة على لجنس فلم أثر الجمع على الجنس.

قلنا: ذلك لدفع توهم الاختصاص فإن المتوهم يتوهم عند ذكر المفرد اختصاص العلم بحقيقة دون حقيقة أخرى والله اعلم.

واعترض: من جانب من قدر الثبوت على جواب الشارح حاصله أن مقصود صاحب العقائد من تصدير كتابه بقوله (حقائق الأشياء ثابتة الخ) هو التنبيه على وجود مافشاهد من الاعيان والإعراض وعلى تحقق العلم بها ليتوصل بذلك إلى معرفة ماهو المقصود الأعظم وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته كما صرح عليه الشارح فلو كان المراد من الحقائق جنسها لما حصل هذا التنبيه لأن لجنس الحقائق فردين مافشاهد وما لانفشاهد فيجوز أن يتحقق الجنس في ضمن مالا نشاهد فلا يحصل التنبيه ولا الاستدلال على وجود الصانع وصفاته فأخذ الجنس ينافي التمهيد فوجب أن يؤخذ الاستغراق والاستغراق لا يصح بدون تقدير الثبوت فوجب تقدير الثبوت.



قلنا: المراد من قول الشارح (وجود ما شاهد) وجود جنس ما شاهد بحذف المضاف بين الوجود وقوله ما شاهد فقوله (يجوز أن يتحقق الجنس في ضمن ما لا شاهد الخ) لا يضرنا لأن جنس غير المشاهدات عين جنس المشاهدات لأن المشاهدات وغير المشاهدات من الأعيان والأعراض من جنس واحد فالجنس أن تحقق في ضمن المشاهدات يحصل التنبيه على وجود جنس ما شاهد وان تحقق في ضمن غير المشاهدات فأيضاً يحصل التنبيه على وجود جنس المشاهدات فإن جنسهما واحد.

أونقول: لما ثبت جنس الحقائق بقوله حقائق الأشياء ثابتة والجنس لا يتحقق إلا في ضمن فرد من أفرادها فإذا تحقق فالأحق أن يتحقق في ضمن المشاهدات لكونها ظاهرة بديهية الوجود على عكس غير المشاهدات لكونها خفية نظرية الوجود رداً على القائلين أي للرد (على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ما ولا بعدم ثبوتها اه) الغرض منه بيان قرينة على أن إضافة الجمع ههنا للجنس لا للاستغراق وهو أن مقصود الماتن ههنا هو الرد على السوفسطائية ومدعاهم هو السلب الكلي أي لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بها فلا بد للمصنف أن يذكر نقيضه وهو الإيجاب الجزئي ويكفي له الجنس وأما الاستغراق فهو الإيجاب الكلي وهوليس بنقيض للسلب الكلي بل هو نقيض للسلب الجزئي قال أحمد جند في حاشية رقم (٤) ص (٩) (هذه العبارة تلائم تقدير ثبوتها فالأحسن الخ) اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن جواب الشارح كان مبنياً على إرادة الجنس لا على تقدير الثبوت كما ذهب إليه القيل فالأحسن للشارح أن يقول ولا علم بحقيقة ولا بعدمها.

قلنا: ليس هذا القول من الشارح إشارة إلى تقدير الثبوت بل هو بيان لمذهب اللا ادريّة و تصويره اذهم يعترفون بالشك وينفون التصديق بثبوت الحقائق (خلافاً للسوفسطائية) فقوله خلافاً حال من فاعل قال في قوله قال اهل الحق أي قال اهل الحق الخ حال كونهم مخالفين للسوفسطائية والفرق بين الخلاف والاختلاف أن الأول عبارة عن مقابلة بلا دليل والثاني عبارة عن مقابلة مع دليل فإشار الماتن إلى أن انكارهم بلا دليل. ثم أن الشارح قسم السوفسطائية إلى ثلاث فرق العنادية والعندية واللا ادريّة.



فإن قيل: لا يصح هذا التقسيم لأن أباهب نصير الطوسي قال ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم إلى ثلاث فرق فلم يصب انتهى.

قلنا: تعارض اثبات الفرق القائل به الشارح ونفى الفرق القائل به الطوسي وعند تعارض الإثبات والنفس يرجح الإثبات لاسيما إذا كانت احاطة الناس متعذراً وههنا كذلك لتفرق أصحاب المذاهب في مشارق الأرض ومغاربها فيجوز أن يكون الشارح مطلقاً عليهم ولم يطلع عليهم الطوسي الرافضي الملعون.

فإن قيل: لم خالف المصنف ههنا عن دأبه في الكتاب فإنه لم يتعرض في الكتاب لذكر خلاف أحد من المخالفين إلا ههنا.

قلنا: نكتة المخالفة دفع اعتراض وهو أن هذين الحكمين من أجلى البديهيات فذكرهما عبث حاصل الدفع أن فائدة ذكر هذين القضيتين الرد على السوفسطائية فإن بعضهم ينكر عن القضية الأولى والبعض الآخر عن القضية الثانية (قوله منهم من ينكر حقائق الأشياء) بيان للفرقة الأولى المنكرة عن القضية الأولى.

فإن قيل: لا نسلم أن انكار الفرقة الأولى مقصور على القضية الأولى فإنهم ينكرون عن ثبوت الأحوال لحقائق الأشياء أيضاً.

قلنا: انكارهم عن حقائق الأشياء ملزوم لإنكارهم عن ثبوت الأحوال لها فإن ثبوت الأحوال للحقائق فرع تحقق الحقائق.

فإن قيل: الأشياء بمعنى الموجودات فيعلم منه أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات مع أن انكارهم عام للموجودات والمعدومات فإنهم جزموا بعدم تحقق النسبة مطلقاً ايجابية كانت أو سلبية.

قلنا: الأشياء ههنا بمعنى ما يعلم ويخبر عنه وهو معنى مجازي للأشياء شامل للموجود والمعدوم أو نقول سلمنا أن الشيء بمعنى الموجود لكن ليس ذكر الأشياء للإحتراز عن المعدومات بل ذكرها لموافقة المشرح فإن الماتن ذكر في كلامه لفظ الأشياء ومنشأ مذهبهم الاشكالات المتعارضة فقالوا لو كان الجسم موجوداً فأما أن ينتهي انقسامه إلى

الجوهر الفرد أولاً ينتهي والأول باطل لأدلة الفلاسفة والثاني باطل لأدلة المتكلمين فسامن قضية بديهية ولا نظرية إلا ولها معارضة تماثلها في القوة مثال النظري قد عرفته انفاً وأما مثال البديهي فهو أن الصفراوي يقول أن العسل مرّ ويعارضه صحيح الحواس ويقول أن العسل حلوّ فلو سلم كليهما يلزم اجتماع المتنافيين ولو سلم أحدهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلا مرجح) ويزعم أنها أوهام وخيالات).

فإن قيل: مذهبهم بعينه مذهب الصوفية الوجودية فإنهم أيضاً قائلون بأن

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

واعترف به القاضي محمد مبارك فلا وجه للرد عليهم فإن مذهبهم طور وراء طور العقل.

قلنا: بين المذهبين بون بعيد فإن السوفسطائية يقولون أن العالم لا وجود له إلا في الوهم والخيال بمعنى أن وجوده بمجرد اختراع الوهم والخيال بحيث لو ارتفع توهم الوهم وتخیل الخيال ارتفع وجود العالم بالكلية فوجود العالم عندهم في الوهم والخيال وجود باطل بحيث لا يترتب عليه الآثار ولا يتعلق به الأحكام الصادقة والصوفية يقولون بوجود العالم في الوهم والخيال وجوداً حقاً كإنا في نفس الأمر بل في الخارج بحيث يترتب عليه الآثار ويتعلق به الأحكام الصادقة ولا يرتفع بارتفاع الوهم والخيال لاستقراره واستحكامه بخلقه وقدرته وأما السوفسطائية فلا يقولون بخلقه للعالم بل لا يعترفون بوجوده تعالى (وهم العنادية) لأنهم يخاصمون بلاحق فإن العناد بالكسر المخاصمة بلاحق أولأنهم ينحرفون عن الحق من عند عن الطريق إذا انحرف فمذهبهم الجزم بعدم الحقائق مطلقاً أي سواء كانت في نفس الأمر أو في الاعتقاد (ومنهم من ينكر ثبوتها) أي في نفس الأمر ويجزمون بوجودها في الاعتقاد.

فإن قيل: بين كلامي الشارح تدافع فإنه يعلم من قوله (ينكر ثبوتها) أن انكارهم عن مطلق ثبوت الحقائق أي سواء كان في نفس الأمر أو في الاعتقاد ويعلم من قوله (ويزعم أنها تابعة للاعتقادات) أن انكارهم مقصور على الوجود النفس الأمري للحقائق.

قلنا: قيد في نفس الأمر مقدر في قوله (من ينكر ثبوتها) أي منهم من ينكر ثبوتها في نفس الأمر ويعترف بثبوتها بتبع الاعتقاد.

فإن قيل: الثبوت لا يخلو إما أن يكون بمعنى الوجود فيكون انكارهم مختصاً بحقائق الموجودات مع أنهم ينكرون عن الموجودات النفس الأمرية والمعدومات النفس الأمرية كليهما أو بمعنى النسبة الثبوتية فيكون انكارهم مختصاً بالنسبة الثبوتية مع أنهم ينكرون عن النسبة مطلقاً إيجابية كانت أو سلبية أو يكون بمعنى الوجود المصدري الانتزاعي فيعلم منه أنهم ينكرون عن الوجود المصدري دون منشأه وهي الحقائق مع أنهم ينكرون المناشيء والانتزاعيات في نفس الأمر.

قلنا: باختيار الشق الرابع وهو أن الثبوت بمعنى التقرر والتقرر عبارة عن الماهية المتميزة أي هم ينكرون عن الماهية النفس الأمرية مطلقاً سواء كانت نسبة ثبوتية أو نسبية سلبية وسواء كانت موجودة أو معدومة وسواء كانت ماهية المناشيء أو ماهية الانتزاعيات ويزعم أنها تابعة للاعتقادات ولعل منشأ مذهبهم تفسير النظام لصدق الخبر بمطابقته للاعتقاد ولكذبه بعدمها وقيل منشأ قول المصوبة أن الواجب على المجتهد ومقلديه ما أدى إليه اجتهاده وليس في المسئلة حكم في نفس الأمر قبل الاجتهاد.

فإن قيل: أن ثبوت الأشياء في نفس الأمر لو كان تابعا للاعتقاد (مقدم) لزم اجتماع النقيضين (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فظاهر وأما دليل الملازمة فإن المعتزلي يعتقد حدوث القرآن فيثبت حدوثه في نفس الأمر والسني يعتقد قدم القرآن فيثبت قدمه في نفس الأمر فاجتمع في نفس الأمر حدوث القرآن وقدمه.

أجاب: عصام رحمه الله في حاشية (٦) حاصله أنه لا يلزم اجتماع النقيضين فإنهم لا يقولون بأن الأشياء بعد الاعتقاد توجد في نفس الأمر بل الأشياء توجد بعد الاعتقاد في الاعتقاد فحدوث القرآن موجود في اعتقاد المعتزلي وقدمه في اعتقاد السني ولا محذور فيه فمذهبهم الجزم بوجود حقائق الأشياء في الاعتقاد وعدمها في نفس الأمر قال اللكفوي رح واعلم أنه يفهم من كلامهم تارة أن مذهب العندية أنه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح فهو مبني الاعتراض وتارة أن مذهبهم أنه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات وهو مبني الجواب فمبني الاعتراض أحد القولين والجواب مبني القول الآخر فالحق في الجواب أن يقال أنه لا يلزم من الإعتقاد



بشيء ثبوته في نفس الأمر واما في اعتقادهما فلا اجتماع (ومنهم من ينكر العلم) أي الجزم والتصديق ويزعم أنه شك.

فإن قيل: الزعم يحى بمعنى التصديق والاعتقاد فيكون المعنى ويعتقد أنه شك الخ فثبت لهم الاعتقاد أي التصديق المتعلق بأنه شك وقوله وشاك في أنه شك يدل على تعلق الشك بقوله (أنه شك) فلزم كون الشيء الواحد (أنه شك) مشكوكاً ومعتقداً في زمان واحد وهو باطل وأيضاً لما ثبت لهم الاعتقاد بأنه شك لزم القول بالجزم مع أنهم لا يقولون بالجزم. قلنا: الزعم كما يستعمل بمعنى الاعتقاد كذلك يستعمل بمعنى القول الباطل وهو هنا بمعنى القول الباطل وانما شكوا في الشك جواباً عن الاعتراض الوارد عليهم وهو انكم اعترفتم بالشك وهو أيضاً حقيقة من الحقائق فقد اعترفتم بحقيقة من الحقائق وحاصل الجواب من جانبهم أن ذلك انما يرد لو اعترفنا بتحقيق الشك وليس كذلك فإننا نشك في الشك كما نشك في سائر الحقائق (وهلم جراً) أي شك في شك الشك وهكذا في شك شك الشك لا إلى نهاية والغرض منه جواب سؤال مقدر وهو أنه لما ثبت لهم الشك في الشك لزم اعترافهم بالشك في الشك والشك في الشك أيضاً حقيقة من الحقائق فلزم الاعتراف بحقيقة من الحقائق حاصل الجواب من جانبهم أن ذلك انما يرد لو اعترفنا بتحقيق الشك في الشك وليس كذلك فإننا نشك في شك الشك وفي شك شك الشك وفي شك شك شك الشك وهكذا لا إلا نهاية.

( شرح لفظ هلم جراً ) هلم بمعنى اقبل والجركشيدن (رابنكل) منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل أو على أنه مفعول مطلق أي تجر السلسلة جراً واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون انها كلمة مركبة من (ها) للتنبيه محذوفة الألف للإختصار و(لم) أمر مخاطب من لم إذا جمع أي اجمع نفسك إلينا وقال الكوفيون أنها مركبة من هل مع أم بضم الهمزة وتشديد الميم أمر مخاطب من أم إذا قصد فنقلت الضمة إلى اللام وحذفت الهمزة وهل عندهم للطلب والتحريض نحو حيهل ثم الحجازيون يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع المذكر والمؤنث وأهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلم هلمو هلمي هلم هلمن ثم أنه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعال واثت وأقبل كقوله تعالى هلم إلينا وتارة

يستعمل متعدياً كقوله تعالى هلم شهداءكم أي احضروهم (وهم اللا ادريّة) لأنهم يقولون لا ادري غرضه بيان اسم هذه الفرقة.

ولنا تحقيقاً الدليل التحقيقي هو ما يدعي المستدل أن مقدماته صادقة ويكون المطلوب منه أمرين الأول اثبات الحق والثاني إلزام الخصم وقد يكون المقصود منه الأمر الأول فقط. فقوله لنا خبر مقدم وقوله إنا نجزم مبتدأ مؤخر وقوله تحقيقاً منصوب على أنه تميز عن النسبة الواقعة بين المبتدأ والخبر أو على أنه حال من فاعل نجزم والمصدر مؤول باسم الفاعل أي محققين بالضرورة أي جزماً متلبساً بالضرورة والضرورة عبارة عن حصول العلم بلا نظر وكسب بثبوت بعض الأشياء الباء متعلقة بنجزم (بالعيان) أي بالمشاهدة كالأرض والجبال والكواكب وغيرهم ونجزم بثبوت بعضها أي بعض الأشياء بالبيان أي بالبرهان كالواجب.

فإن قيل: بين قولي الشارح تدافع لأنه قال أولاً بالضرورة فهو يدل على أن الجزم حاصل لا من البرهان وقوله بالبيان يدل على أنه حاصل من البرهان.

قلنا: أولاً أن الضرورة ليست بمعنى البدهة بل بمعنى اليقين واليقين يعم البدهة والنظارة وثانياً أن البيان ليس بمعنى الدليل حتى ينافي البدهة بل بمعنى التواتر وثالثاً سلمنا أن الضرورة بمعنى البدهة والبيان بمعنى الدليل لكن البدهة راجعة إلى العلم على حصول الجزم والبيان إلى نفس الجزم أي بعد الدليل يحصل الجزم فالجزم نظري والعلم على الجزم الحاصل بديهي وحاصل الدليل بنمط القياس الاستثنائي الوضعي هكذا لو كان جزمنا حاصلًا بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبرهان بقطع النظر عن الاعتقاد (مقدم) لكان شك اللا ادريّة وجزم العنادية بعدم الحقائق مطلقاً وجزم العندية بعدم ثبوت الحقائق في نفس الأمر باطلاً (تالي) لكن المقدم حق فالتالي مثله أما حقية المقدم فلقوله بالضرورة أي المقدم حق بداهة وأما الملازمة فظاهرة أيضاً لأنه لما حصل الجزم بطل شك اللا ادريّة ولما تعلق الجزم بثبوت الأشياء بقطع النظري عن الاعتقاد بطل جزم العنادية والعندية.

فإن قلت: يعلم من كلامك أن مقصود الشارح هو الرد على دعوى السوفسطائية بطريق المعارضة والمعارضة إنما يتوجه بعد سماع دليل الخصم لأن المعارضة عبارة عن إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم فينبغي للشارح تقديم دليلهم على هذا الكلام. قلنا: هذه معارضة تقديرية عند أرباب المناظرة وهي عبارة عن النزاع قبل سماع دليل الخصم.

فإن قلت: بين كلامك وكلام عصام رح تدافع لأنه قال (لناني إثبات دعوانا لاني رد دعواهم الخ) حاشية (٨) فيعلم منه أنه ليس مقصود الشارح الرد على دعواهم بل مقصوده إثبات دعواه.

قلنا: ههنا شيان الأول المقصود من الشيء والثاني الحاصل من الشيء فعند عصام رحمه الله إثبات دعواه مقصود من الشيء وأما الرد على دعواهم فهو حاصل من الشيء فلا تدافع. فإن قلت: يجوز أن يكون جوابك إفتراءً بالعصام وتوجيهاً بما لا يرضى به قائله.

قلنا: جوابنا مستنبط من كلامه فإنه قال بعيد العبارة المذكورة (دفع شبهة اللا أدريّة ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية الخ) حاشية (٩) فيعلم منه حصول الرد على دعواهم أيضاً. فإن قيل: هذا الدليل لا يقوم حجة عليهم لأن جزمنا لا يوجب جزمهم.

قلنا: المقصود من هذا الدليل هو التسلي للأذهان السافلة من أهل الحق (والزاماً) عطف على قوله تحقيقاً والغرض منه بيان الدليل الإلزامي لرد السوفسطائية والرد الإلزامي ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل ويكون المطلوب منه أمراً واحداً وهو إلزام الخصم فقط واسكاته حاصل الدليل أن نفي الأشياء إما أن يكون متحققاً أو يكون غير متحقق أو يكون متحققاً وغير متحقق كليهما أولاً لا يكون متحققاً ولا غير متحقق فعلى الرابع يلزم إرتفاع النقيضين وعلى الثالث اجتماع النقيضين وعلى الثاني يثبت دعوانا لأن نفي الأشياء نقيض تحقق الأشياء فإذا لم يتحقق نفي الأشياء تحقق نقيضه وهو تحقق الأشياء لأن عدم تحقق أحد النقيضين يستلزم لتحقيق النقيض الآخر. وعلى الأول أيضاً يثبت دعوانا لأنه إذا تحقق نفي الأشياء فالنفي حقيقة من الحقائق فثبت شيء من الحقائق فصدق الإيجاب الجزئ أي بعض الحقائق متحققة وهذا الإيجاب الجزئ نقيض لدعوى



السوفسطائية لأن دعواهم هو السلب الكلي أي لاشيء من الحقائق بمحققه وهذا معنى قوله انه أي الشان (إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت الأشياء) لأن نفي الأشياء نقيض الأشياء فإن الأول سالبة كلية والثاني موجبة جزئية وعدم تحقق احد النقيضين يستلزم لتحقيق النقيض الآخر والا فيلزم إرتفاع النفيضين.

فإن قيل: لانسلم أنه إذا لم يتحقق نفي الأشياء (السالبة الكلية) فقد ثبت الأشياء لأن اللام في الأشياء للإستغراق وهو سورالموجبة الكلية والموجبة الكلية لاتناقض السالبة الكلية فلايلزم من عدم تحقق نفي الأشياء ثبوت الأشياء أي ثبوت جميع الأشياء أجاب عصام الدين رحمه الله بأن المراد من ثبوت الأشياء هو ثبوت جنس الأشياء كامرّ وهو مفاد الموجبة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية (وان تحقق نفيها) أي نفي الأشياء فقد ثبت حقيقة من الحقائق وهو النفي يرد أنه يجوز أن لا يكون النفي من الحقائق فلايثبت حقيقة من الحقائق.

(أجاب بقوله: لكونه نوعاً من الحكم الخ) تنمة الجواب أن النفي حكم لأن الحكم إما إثبات أو نفي والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الكيفيات النفسانية وهي قسم من مطلق الكيفيات وهو قسم من العرض وهو قسم من الممكن وهو قسم من الموجودات الخارجية والموجودات الخارجية حقائق فالنفي من الحقائق فقد ثبت شيء من الحقائق الخ وهو النفي فصدقت الموجبة الجزئية أي بعض الحقائق متحققة وهي نقيض السالبة الكلية فبطلت السالبة الكلية التي هي دعوى السوفسطائية وهذا معنى قوله (فلايصح نفيها) أي نفي الحقائق (على الإطلاق) أي بطريق السلب الكلي لأن الإيجاب الجزئي نقيض السلب الكلي واعترض عليه العلامة الخيالي بأن لهم أن يقولوا باختيار الشق الثاني وهو في الشرح شق أول وهو عدم تحقق نفي الأشياء.

وان قلت: ماقلت من أنه إذا لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت الأشياء أي ثبت الإيجاب الجزئي والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

قلت: لا يثبت الإيجاب الجزئي ايضاً وارتفاع النقيضين من المخيلات عندهم وكذا محالته ايضاً من المخيلات فلايصح الإلزام من جانب أهل الحق على السوفسطائية بهذا الدليل ثم

قال أن الصواب في الإلزام على السوفسطائية أن يقتصر الشارح على الشق الثاني في الشرح وكان في حاصل دليلنا شقاً أولاً وهو قوله وإن تحقق فالنفي حقيقة اه ويقال لهم انكم جزمتم بنفي حقائق الأشياء مطلقاً والنفي من جملة الحقائق فثبتة الموجبة الجزئية المناقضة للسالبة الكلية التي زعمتم صدقها ويمكن أن يجاب عنه بأن الضمير في قول الشارح (فقد ثبت راجع إلى نفي النفي بطريق صنعة الاستخدام أي ان لم يتحقق نفي الاشياء ثبت نفي النفي وهو حقيقة من الحقائق فقد ثبت بعض مانفitem وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق فعلى هذا التقدير أيضاً ثبت بعض مانفitem لكن هذا الجواب ضعيف وسنبين ضعفه في تشريح حاشية (١٢).

واعترض عليه أيضاً العلامة الخيالي ثانياً بأن لهم أن يقولوا باختيار الشق الأول وهو أن النفي متحقق وانقلت ماقلت من أن النفي حقيقة من الحقائق الخ قلت سلمت لكن النفي من الموجودات الذهنية فثبت حقيقة من الموجودات الذهنية وانكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية.

ثم أجاب بأن النفي من الموجودات الخارجية لأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج فيكون النفي من الموجودات الخارجية. فإن قيل: لانسلم أن العلم من الأعراض الموجودة في الخارج بل هو عبارة عن الإضافة بين العالم والمعلوم أو عن صفة ذاتية إضافية فلا يكون من الموجودات في الخارج ولو ثبت وجوده في الخارج فبانظار دقيقة بأنه صفة ذاتية إضافية كما أقرّ به أكثر المتكلمين فيكون من الصفة الانضمامية للنفس الناطقة ولا شك أن النفس الناطقة موجودة في الخارج فتكون صفته أيضاً موجوداً في الخارج ولما كان وجوده في الخارج بانظار دقيقة فكيف يسلمونه السوفسطائية المنكرون عن أجل البديهيّات والحق في الجواب أن يقال إنا لانسلم أن أنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية بل هم ينكرون عن مطلق الحقائق قوله في حاشية (١٢).

(إذالم تصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اه) اقوا اعرف تمهيداً ستة قضايا الأولى الموجبة المحصلة وهي قضية حكم فيها بثبوت وجودي لوجودي ولا يكون



السلب فيها جزءاً من طرفٍ مثل زيد قائم. والثانية السالبة البسيطة وهي قضية حكم فيها بسلب المحمول الوجودي عن الموضوع بأن يكون السلب متوجهاً إلى النسبة مثل زيد ليس بقائم. والثالثة الموجبة المعدولة المحمول وهي قضية موجبة حكم فيها بثبوت أمر عديمي إلى أمر وجودي بأن يكون السلب جزءاً من المحمول مثل زيد هو لاقائم. والرابعة السالبة المعدولة المحمول وهي قضية حكم فيها بسلب المحمول العدمي عن الموضوع مثل زيد هو ليس بلاقائم. والخامسة قضية اخترعها المتأخرون وسموها موجبة سالبة المحمول وهي قضية موجبة يكون محمولها قضية سالبة مثل زيد هو ليس هو بقائم فبين موجبة المعدولة المحمول والموجبة السالبة المحمول فرقان الأول أن في المعدولة رابط واحد وفي السالبة المحمول رابطتان أحدهما لربط السلب وثانيهما لسلب الربط والثاني أن في المعدولة المحمول يكون السلب داخلياً على الطرف وفي السالبة المحمول يكون داخلياً على النسبة الكائنة في المحمول. والسادسة قضية تسمى السالبة سالبة المحمول وهي قضية سالبة يكون محمولها قضية سالبة مثل زيد ليس هو ليس هو بقائم.

ثم اعلم: انهم قالوا أن الأولى والرابعة أي القضية الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمان فيما إذا وجد الموضوع وإن لم يوجد الموضوع فج الأولى اخص من الرابعة والثانية فيه والثالثة أي القضية السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول بينهما عموم وخصوص أي القضية السالبة البسيطة أعم من القضية الموجبة المعدولة المحمول لأن السالبة تتحقق عند وجود الموضوع وعند عدمه بخلاف الموجبة المعدولة المحمول لأنها تحقق إذا وجد الموضوع والثانية والسادسة بينهما مساواة عند المتأخرين لأنهما تتحققان عند وجود الموضوع وعدمه وعند المحققين الثانية اعم من السادسة لأن السادسة تحقق إذا وجد الموضوع فقط قال صاحب السلم وقرمحتك حاكمة بأن الربط الإيجابي مطلقاً يقتضي وجود الموضوع. وبهذا ظهرت النسبة بين الخامسة والثالثة أي الموجبة السالبة المحمول والموجبة المعدولة المحمول فعند المتأخرين الخامسة اعم من الثالثة لأن الخامسة مساوية للثانية فعموم الثانية من الثالثة عموم الخامسة من الثالثة وعند المحققين بينهما مساواة فإنهما لا يجابها تتحققان عند وجود الموضوع والأولى مساوية للآخرى عند المتأخرين لتحقيقهما عند وجود الموضوع فقط فبعده نقول أن قول بعض الفضلاء إذا لم



يتصف بالنفي أي إذا لم يتصف شيء من الأشياء بصفة النفي رجعه إلى قولنا لا شيء من الأشياء بمتصف بالنفي وهي سالبة بسيطة فلا يلزم منه قوله الأشياء متصفة بنفي النفي لأنه إما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول أو سالبة معدولة المحمول فإن كانت موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول فعدم استلزام الأول للثاني ظاهر فإن السالبة البسيطة أعم من الأخيرين عند المحققين والعام لا يستلزم الخاص فجاز أن لا تكون الأشياء ثابتة ولا يتصف بالنفي ولا بنفي النفي لأنهما موجبتان الأولى موجبة معدولة المحمول والثانية موجبة سالبة المحمول تقتضيان وجود الموضوع ولا موضوع ههنا وإن كانت سالبة معدولة المحمول فلا يلزم من قولنا لا شيء من الأشياء بمتصف بالنفي قولنا الأشياء ثابتة التي هي موجبة محصلة لأن السالبة اعم منها والعام لا يستلزم الخاص (ولا يخفى) الغرض منه التنبيه على أمر واقعي أنه أي الدليل الإلزامي (إنما يتم حجة على العنادية) لأنهم ينكرون الأشياء وكلمة إنما من أداة الحصر فعلم أنه لا يتم حجة على العندية واللا أدرية أما عدم إتمامه على العندية فلان لهم أن يقولوا أن هذه الحجة صحيحة عندكم وباطلة عندنا لأن الحقائق عندهم تابعة للاعتقاد فلا يحصل الرد والإلزام عليهم وأما عدم تمامه على اللا أدرية فلأنهم لا يعترفون باثبات أونفي أصلاً فلا يحصل الرد والإلزام عليهم لأنهم إذا سئلوا أن النفي متحقق أم لا يقولون لا أدري فماذا تصنع بهم ويرد عليه أولاً أن هذا الإلزام مشترك الوجود على العنادية والعندية لأن مدار الإلزام هو الجزم بعدم ثبوت حقائق الأشياء في نفس الأمر وهذا المدار يقول به العندية والعنادية إلا أن العندية يقولون بأنها تابعة لاعتقادنا والعنادية تفوهوا بأنها أوهم وخيالات فلا يصح حصر تماميته على العنادية وثانياً أن بين كلامي الشارح تدافعاً لأنه يعلم من شرح العقائد أن هذا الإلزام إنما يتم على العنادية فقط. ويعلم من كلامه في شرح المقاصد أن هذا الإلزام يتم على كل واحد من العنادية والعندية.

قلنا: هذا لا يراد إنما يرد لو كان المراد من العنادية معناه الاصطلاحي أي الطائفة الخاصة من السوفسطائية وليس كذلك لأن المراد منه المعنى اللغوي أي المعاندون للحق الجازمون بنفي الأشياء في نفس الأمر ولا ريب في أن هذا المفهوم يصدق على العنادية والعندية كليهما.

أونقول: أن المراد من العنادية المعنى الاصطلاحي ولكنه بالمعنى الاصطلاحي يطلق على معنيين الأول على مقابل العندية واللا أدرية وهذا المعنى لا يشتمل العندية والثاني على مقابل اللا أدرية فقط وهو يشتمل العندية أيضاً وهو المراد ههنا (قالوا) أي اللا أدرية شروع في دلائل السوفسطائية وهذا الدليل بظاهره دليل اللا أدرية ويفهم منه دليل العندية والعنادية فإن العندية يقولون أن الأحوال يرى الشيء الواحد اثنين وغير الأحوال يراه واحداً فعلم أن الأشياء تابعة للاعتقاد وليس هذا الشيء في نفس الأمر واحداً ولا اثنين والعنادية يقولون أن الأحوال يرى الشيء الواحد اثنين وغير الأحوال يراه واحداً فلو سلم كليهما يلزم اجتماع المتنافيين ولو سلم إحداهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلامرجح فلانسلم كليهما ونقول أنها خيالات (الضروريات) مبتدأ والخبر قوله (منها حسيات).

اعلم: أن العلم على قسمين ضروري ونظري فالنظري ما يحصل بالفكر وهو عبارة عن حركة الذهن في المعقولات وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً ومثال النظري العالم حادث والهيولى باطل والضروري ما لا يحتاج إلى الفكر ويكون حاصلًا لكل عاقل بلا فكر وأقسام الضروري سبعة الأول البديهيات وتسمى الأوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين نحو الكل أعظم من الجزء والثاني الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار محرقة والشمس مشرقة والثالث الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة كادراك الحزن والفرح والالام وقد يعد الثاني والثالث قسماً واحداً ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسيات فحينئذٍ القسمة سداسية والرابع الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الأربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها والخامس المجربات يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة نحو السقمونيا مسهل للصفرء والسادس الحدسيات التي يحكم بها العقل بالحدس وهي قوة تدرك به المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة أوضاع الهلالية والخسوف والسابع المتواترات يجزم بها بسبب كثرة المخبرين بها نحو البغداد موجود ثم أن اقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات فلذا خصهما بالذكر لأن القدر فيهما قدح في الكل إذ البواقي يرجع إليها (والحسن قد يغلط كثيراً).



فإن قيل: أنهم اعترفوا بغلط حس الصفراوي عند ادراك الحلو مراً ويلزم منه الأقرار بصحة حس غيره في نفس الأمر عند إدراكه حلاوة العسل فإن الغلط علم على خلاف ما في نفس الأمر فلما كان علم الصفراوي على خلاف ما في نفس الأمر كان علم غيره على وفق ما في نفس الأمر فلزم منه العلم بثبوت حلاوة العسل في نفس الأمر.

قلنا: هذا الدليل منهم إلزامي على أهل الحق بإطلاق الغلط على حس الصفراوي وقع من أهل الحق وأما اللا أدريّة فلا يحكمون بصحة حس ولا بغلطه بل يشكون في صحته وغلطه. فإن قيل: كلمة قد الداخلة على المضارع للقلة فينا في الكثرة يعنى بين قوله قد يغلط وبين قوله كثيراً تعارض.

قلنا: أولاً أن المعنى الحقيقي لكلمة قد الداخلة على المضارع هو التقليل لكنه قد يستعار للتحقيق أيضاً وههنا من هذا القبيل كما في قوله تعالى (قد يعلم الله المعوقين منكم) ونقول ثانياً أن القلة بحسب الإضافة لا ينافي الكثرة في نفسه كألف درهم قليلة بالنسبة إلى ألفين لكنها كثيرة في نفسه ونقول ثالثاً أن يغلط فعل وفيه حدث وزمان ونسبة. فالقلة متوجهة إلى الزمان والكثرة متوجهة إلى الحدث فيكون المعنى أنه يصدر عن الحس الا غلاط الكثيرة في زمان قليل (كالأحول) الخ بيان لغلط القوة الباصرة.

فإن قيل: لانسلم أن الأحول يرى الواحد اثنين بل يرى الواحد واحداً لا اعتقاده بالوقوف على الصواب.

قلنا: الأحول على قسمين فطري وتكليفي فالأول يرى الواحد واحداً والثاني يراه اثنين والأحول التكليفي هو الذي يقصد الحول تكلفاً والأحول الفطري من يكون إحدى عينيه أو كلتا هما على غير الوضع الطبيعي قال احمد جند في حاشية رقم (١٥) ص (٩) (أي الأحول الذي يقصد الحول تكلفاً) فما في بعض الحواشي يفقد مكان يقصد سهو. (والصفراوي) أي مريض الصفراء الغرض بيان غلط القوة الذائقة والصفراء خلط من الأخلاط الأربعة في البدن وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والصفراء لونها أصفر وطعمها شديد المرارة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فإذا غلبت يصفر لونه وبوله ولا سيما العين وكان في فمه مرارة فكلما ذاق شيئاً وجد فيه طعم الصفراء حتى السكر



والعسل (ومنها) أي من الضر-وريات (بديهيات وقد يقع فيها) أي في البديهيات  
 اختلافات مثلاً يقول المشبهة أن كل موجود فهو في مكان وجهة ويدعون بداهة هذه  
 القضية وقالت المعتزلة الإنسان خالق لأفعاله ويدعون بداهة هذه القضية وقالت  
 الفلاسفة ترجيح المختار أحد المقدورين بلا مرجح محال بالبداهة وقالت الأشاعرة تلك  
 القضايا الثلاثة باطلة وأيضاً قال الإمام الرازي أن العلم من أجل البديهيات وقيل نظري  
 تحديده متعسر وقيل نظري تحديده لا يتعسر- فقد ذكروا له حدوداً مبينة في الكتب  
 الكلامية وقال الإمام الرازي الوجود بديهي وقيل نظري متعسر وقيل نظري متيسر كذا في  
 شرح المواقف (وتعرض) بصيغة المجهول بها أي باختلافات شبه بالضم ففتح جمع شبهة  
 وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل وقوله شبهة مفعول مالم يسم فاعله لقوله تعرض  
 (يفتقر) بصيغة المجهول في حلها أي في حل التشبه (إلى انظار دقيقتي) مفعول مالم  
 يسم فاعله لقوله يفتقر والانظار بمعنى الأفكار ومثل صاحب النبراس للشبه الواقعة في  
 البديهي الجلي وقال أجل البديهيات عندكم أن الشيء إما موجود أو معدوم وفيه شبهة  
 الأولى أن التصديق بهذه القضية يتوقف على تصور الطرفين ومن الطرفين المعدوم المطلق  
 وتصوره محال لأن التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ولا صورة للمعدوم  
 المطلق والثانية أن الموجود إن كان عين الشيء كان الحمل الإيجابي أي الشيء موجوداً لغواً  
 لكونه حملاً أولياً وإن كان الموجود غير الشيء كان السلب محالاً والثالث أنه انكر طائفة  
 من العقلاء عن هذا الحصر- واثبتوا الوسطة وسموها بالحال فهذا حال الضروريات  
 (والنظريات فرع الضروريات) عطف على قوله الضروريات منها حسيات والغرض منه  
 بيان قبح منهن في النظريات اما كون النظريات فرعاً للضروريات فلأن النظري يحصل من  
 الضروري (ففسادها) أي فساد الضر-وريات (فسادها) أي مستلزم لفساد النظريات  
 لتوقفها على الضروريات. فإن قيل: لا يصح الحمل لأن فساد الضروريات مغاير عن فساد  
 النظريات.

قلنا: الحمل مجازي للمبالغة أو على حذف المضاف أي فسادها سبب فسادها ولذا أي لأجل  
 الفساد (كثرتها اختلافات) العقلاء الغرض منه بيان شبهة ثانية قاذحة في النظريات

مثلاً نظر الفلاسفة يحكم بقدوم العالم ونظر أهل الحق يحكم بحدوثه ونظر الجبري يحكم بأن العبد كالجماد ونظر القدري أي المعتزلي يحكم بأنه خالق لأفعاله الاختيارية ونظر أهل الحق يحكم بأن للعبد قدرة كاسبة لخالقة.

قلنا: (غلط الحس) الخ حاصل دليل السوفسطائية قياس اقتراني كبراه شرطية متصلة حاضله أن الحس قديغلط في بعض المواد (صغرى) ومتى كان كذلك (مقدم) يجوز أن يغلط في جميعها (تالي) وهذا المقدم والتالي كبرى فالحس يجوز أن يغلط في جميع المواد (نتيجة) وهذا الجواب للشارح منع لكبرى بمنع الملازمة بين غلط الحس في بعض المواد وجواز الغلط في جميعها (فإن غلط الحس في البعض) أي في بعض المحسوسات (لأسباب جزئية) كفتور القوة الباصرة والصفراء (لاينافي الجزم بالبعض) أي ببعض المحسوسات لانتفاء اسباب الغلط مثلاً نجزم بالبدهة أن حلاوة العسل متحققة لا غلط في إدراكها إلا للصفراوي.

فإن قيل: الكبرى صحيحة لأنه يجوز أن يكون الغلط عاماً موجوداً في جميع المواد لوجود سبب عام متحقق في جميع المواد.

قلنا: لانسلم وجود سبب عام موجود في جميع المواد فإن بداهة العقل جازمة بانتفاء سبب الغلط في بعض المواد مثل إدراك حلاوة العسل.

فإن قيل: يمكن الغلط في إدراك حلاوة العسل أيضاً فكيف الجزم بانتفاء الغلط في هذا البعض. قلنا: المراد من الجزم الجزم العادي وامكان الغلط في نفسه لاينافي الجزم العادي فإننا نجزم أن جبل احد لم ينقلب ذهباً جزماً عادياً مع امكان إنقلابه في نفسه.

يرد: أن المقصود من هذا الكلام الا الزام على الخصم والالزام عبارة عن الدليل الذي يعترف بمقدماته الخصم والحال أن الجزم غير مسلم عندهم ضرورة كونهم شاكين وأيضاً جاز لهم أن يقولوا أن لاحلاوة للعسل في نفس الأمر بل كل أحد غلط في إدراكه.

قلنا: كلام الشارح على التحقيق لا الالزام وفائدته حفظ الطالب عن الفساد وان كان صورته صورة الالزام (والاختلافات في البديهي) هذا جواب عن دليل السوفسطائية على فساد البديهيات الأولية بوقوع الاختلاف وتعرض الشبه وحاصل جواب الشارح أن وقوع الاختلاف وتعرض الشبه لا يستلزم فساد البديهيات لأن وقوع الاختلاف وتعرض الشبه



قد يكون لعدم الألف والعادة وقد يكون لوجود الخفاء في تصور الطرفين بأن يكون الطرفان نظريين (لفساد الأنظار) لعدم مراعاة قوانينه (لاينافي حقيقة بعض النظريات) إذا روعي فيها قوانين النظر (والحق أنه لا طريق) أي لاسبيل إلى المناظرة معهم أي مع السوفسطائية (خصوصاً مع اللا أدريّة) أي المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللا أدريّة اشدّ تعذراً لأنهم أي السوفسطائية (لايعترفون) أي لايقرون (بمعلوم ليثبت به مجهول) فسبيل تحصيل المجهول مسدودة عنهم والحاصل أن الدليل يكون مركباً من المعلومات وهم لايسلمونها حتى يتركب منها الدليل فإن اللا أدريّة يقولون لك أن لنا شك في دليلك والعنادية يقولون أن هذا الدليل وهميات والعندية يقولون أن هذا الدليل حق عندكم وباطل عندنا فلا فائدة في المناظرة معهم سوى تضيع الوقت وتشهير مذهب هؤلاء الحمقاء (بل الطريق) لتبكيتهم وتعجزهم (تعذيبهم بالنار ليعترفوا) بحقيقة الألم والاحتراق (أو يحترقوا) أي يهلكوا بالحرق والحاصل أنهم إذا ألقوا في النار وصاحوا واستغاثوا وقالوا حرقنا فقل له أن كان لا أدرياً بانك ما حرقت جزماً بل حرقك مشكوك فإن جزم بالألم والحرق فقد اعترف بحقيقة وإن لم يجزم فاتركه فيها ليحترق وإن كان عنادياً وصاح فقل له بأن حرقك وهم وخيال ولا شيء في نفس الأمر من الحرق والألم فإن اعترف بالحرق والألم في نفس الأمر فقد اعترف بحقيقة في نفس الأمر وإن لم يعترف فاتركه فيها ليهلك وترى وإن كان عندياً فقل له لا شيء من الحرق والألم في نفس الأمر بل الحرق والألم واقع في عقيدتك وباطل في عقيدتي فإن اعترف بوجود الحرق والألم في نفس الأمر ثبت مدعائنا وإلا فاتركه فيها.

فإن قيل: التعذيب بالنار ممنوع للحديث الصحيح.

قلنا: أنه تأديب لا تعذيب وسمي تعذيباً صورة أو نقول لعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى من هذا الحكم والحق أن الشارح يقول أنه لا يمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق لا أنه يجوز احراقهم شرعاً يعني أن الشارح يبين النفاذ لا الجواز.

لطيفة حدثت في زمان هجوم البريطانية على البلاد الإسلامية فرقة من الخوارج بل أقبح منهم لأنهم يكفرون مرتكب الكبائر وهم يكفرون مرتكب الصغائر بل مرتكب



المندوبات الاختلافية كل بضاعتهم التعصب والعناد وإساءة الأدب باكابر الدين فينسبون كل شيء إلى البدعة والشرك ولا يعرفون معناهما ومن مزخرفاتهم نسبة البدعة إلى الدعاء بعد السنن لأنه لم يفعله رسول الله صلى عليه وسلم فوقع في ذهني وقت كتابة هذه الأسطر أن من طرق اعترافهم أيضاً التعذيب بالنار فإنهم إذا لقوا فيها وصاحوا واستغاثوا لك فقل له أشركت لطلبك من غير الله وإن استغاث لله تعالى فقل له ابتدعت فإن فان الدعاء في النار لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن اعترف بأنه ليس كل مالم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ببدعة بل البدعة مالا اصل له في الدين لا بعبارة النص ولا بإشارة النص ولا بإقتضاء النص ولا بدلالة النص وإلا لكانت رياضات الاسلاف بدعة فاخرجه منها قال الفاضل عصام الدين في حاشية رقم (١٧) ص (٩) (فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاهام بل الصواب معهم الاقتصار على الشق الاخير كما مرّ بأن يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت بعض مانفيتم فصوابه ليس الاخيالاً ووهماً كيف وجزمهم ايضاً ليس الاخيالاً ووهماً عندهم انتهى.

فاقول: أولاً لناقل الحاشية أن اقتصارك على بعض الحاشية ليس إلا ادخال الطالب في ورطة الحيرة وأقول ثانياً لعصام رح ان بين كلاميك تدافعاً لأنك قلت أولاً اللادرية وهم رؤساء السوفسطائية وفضلها لأن الشاك افضل من الجاهل جهلاً مركباً واقرب إلى الإرشاد بطريق الحق انتهى حاشية (٧) فهذا ينادي بأعلى نداء ان ما سوى اللادرية جاهلون جهلاً مركباً والجاهل المركب يدعى ثبوت الشيء في نفس الأمر فعلم أن جزم العندية والعنادية ليس وهماً وخيالاً بل ثابت في نفس الأمر وقلت ههنا (كيف وجزمهم ايضاً ليس إلاخيالاً ووهماً الخ) فنسبة الوهم إلى الخيالي وهم منك ايها الفاضل قال صاحب شرح المواقف في حاشية رقم (١٨) ص (٩) (والحق أنه ضعيف لأنهم يعترفون بأجسامهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ) انتهى والجواب أنه ليس المراد من الاعتراف الاعتراف على الألم فقط بل الاعتراف على النار بحيث لا يبقى معهم تجويز الخطاء.

(وسوفسطا) بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني والغرض من هذا شرح لفظ السوفسطائية. (اسم للحكمة المموهة) بتشديد الواو المفتوحة اي الباطلة مشتقة من

التمويه وهو الطلي بماء الذهب والتمويه مشتق من الماء بعد رده إلى أصله وهو موه ثم نقل من معني الباطل إلى تزيين الباطل. والمناسبة أن التذهيب يجعل الحديد وغيره في صورة الذهب والحاصل أن معناه اللغوي هو الباطل والمراد تزيين الباطل والمناسبة جعل الشيء في صورة غيره. قال عصام رحمه الله في حاشية رقم (١) ص (١٠) (والحكمة هو العلم الخ) أقول هذا من سوء صنيع الناقلين فأصل الحاشية هكذا واطلاق الحكمة وهو العلم بالأشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم إلى السوفسطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا موهة إذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك وأموار غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقة ثابتاً على مر الدهور انتهى. (والعلم المزخرف) عطف تفسيري للحكمة الموهة والزخرف عبارة عن الذهب ويطلق على كل باطل في صورة الحق (لأن سوفاً معناه العلم والحكمة) هما بمعنى واحد (واسطاً معناه المزخرف والغلط) عطف تفسيري (منه اشتقت السفسطية) بعد جعله عربياً (كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفاً أي محب الحكمة) فإن فيلا بلغة اليونان بمعنى المحب وسوفاً معناه العلم والحكمة قال الفاضل عصام في حاشية (٢) ص (١٠) (الأوجه الخ) دفع لما يريد أن الفيلسوف بمعنى الحكيم ولا شك أن الحكيم معناه عالم الحكمة لا محبتها فأجاب بأن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة. (واسباب العلم) غرض المصنف منه بيان أسباب العلم للمخلوق بعد إثبات تحقق العلم بحقائق الأشياء.

فإن قيل العلم مذكور فيما سبق صراحة والشيء إذا ذكر صراحة لا بد أن يذكر ثانياً بالضمير فينبغي أن يقول المصنف وأسبابه بالضمير.

قلنا: لم يقل وأسبابه لئلا يتوهم عود الضمير إلى العلم المذكور أي العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء لأن المراد بيان أسباب مطلق العلم أي من غير ملاحظة إضافته إلى شيء ولئلا يتوهم عوده إلى التحقق أو إلى الثبوت فقله وأسباب العلم الأسباب موضوع والعلم من متمات الموضوع وقوله ثلاثة محمول ولما كان الموضوع جلياً لم يبينه الشارح وبين ما هو من متماته وهو لفظ العلم لخفاءه فقال (وهو) أي العلم صفة الصفة ما يقوم بغيره



(يتجلى) اي يظهر وينكشف من التجلى وهو الظهور والانكشاف (بها) الباء للسببية والضمير راجع إلى الصفة (المذكور) أي ما يمكن ان يذكر موجوداً كان او معدوماً (لمن) متعلق بقوله يتجلى (قامت هي) اي الصفة به الضمير إلى من أي بمن.

فان قيل: لمَ لم يقل يتجلى به الشيء اي لم لم يذكر الشيء مكان المذكور مع ان الشيء اعرف. قلنا: الشيء في اصطلاح المتكلمين حقيقة الوجود فيكون حينئذٍ معنى التعريف العلم صفة يتجلى بها الموجود دون المعدوم مع ان العلم كما يتجلى به الموجود فكذلك يتجلى به المعدوم اهـ. فان قيل: أن لفظ الشيء كما يطلق على الموجود حقيقة كذلك يطلق على ما يعلم ويخبر عنه مجازاً وبهذا المعنى يشمل الموجود والمعدوم.

قلنا: المجازات مهجورة في التعريفات (اي يتضح) دفع توهم وهوان التجلى على اصطلاح الصوفيه الصافيه عبارة عن الحالة النورانية التي تلقى على الأولياء من جانب رب العلمين ولا يحصل لهذا المعنى ههنا حاصل الدفع ان المراد من التجلى الاتضاح والوضوح لا اصطلاح الصوفيه (ويظهر) غرضه تفسير لفظ الاتضاح ودفع اعتراض وهو ان الاتضاح عبارة عن رفع الإبهام عن المبهم من وجه والمعلوم من وجه فيعلم منه ان العلم يتجلى به المذكور المبهم المذكور فقط مع أنه يتجلى به مطلق الشيء اجاب ان الاتضاح هي بمعنى مطلق الظهور (ما يذكر) غرضه تفسير للمذكور ودفع توهم ان العلم ينكشف به المذكور في الماضي ولا ينكشف به ما يذكر في الحال او لاستقبال حاصل الدفع ان العلم ينكشف به ما يذكر في الحال واما المذكور في الماضي فلا ينكشف به وطريق انكشاف المذكور في الماضي ان يذكر حكاية في الحال (ويمكن ان يعبر عنه) عطف تفسير ليذكر. والغرض الاول منه دفع اعتراض وهو انه يجوز ان يكون المراد من المذكور هو المذكور بالفعل فخرج العلم على المعلوم الذي لم يتلفظ احد باسمه.

حاصل الدفع: ان ذلك انما يرد لو كان المراد من المذكور هو المذكور بالفعل بل المراد منه ما يمكن ان يعبر عنه اي المذكور بالا مكان سواء كان مذكوراً بالفعل او بالقوة والغرض الثاني منه دفع اعتراض ايضاً وهوان المذكور يمكن ان يكون من الذكر بكسر الذاو بمعنى الذكر



اللساني وبضم الذال بمعنى الذكر القلبي اي العلم فمن اي ههنا اجاب بقول ان يعبر عنه والتعبير لا يكون إلا باللسان فهو بكسر الذال بمعنى الذكر اللساني.

فإن قيل: فلم لم يجعله من المضموم اجاب البعض بان الذكر المضموم يقال لما يذكر في القلب ويفهم بالقلب فلوجعله من الذكر المضموم لم يتناول التعريف للجهل والظن. اما الجهل فلعدم مطابقته للواقع لا يكون مفهوماً في القلب واما الظن فلان فيه احتمالاً للجانب المقابل احتمالاً مرجوحاً فلا يكون ايضاً مفهوماً في القلب لكن هذا الجواب ضعيف لان كل واحد من الجهل والظن مفهوم في القلب موجود فيه لان التدبر كما يوجد في اليقيني كذلك يوجد في الظني والجهلي. فالحق في الجواب ان وجه اختيار المكسور حمل اللفظ على الشائع المتبادر (موجوداً كان) المذكور (او معدوماً) الغرض منه تعميم لما يذكر والغرض الثاني منه بيان فائدة اختيار لفظ المذكور على لفظ الشيء.

فإن قيل: لانسلم ان العلم يتجلى به الموجود والمعدوم فان البعض من أفراد المعدوم هو المحال والمحال لا يكون له صورة في العقل وما لا يكون له صورة في العقل لا يكون معلوماً. قلنا: تحقيقاً ان للمحال عنواناً ومصدقاً فيتعلق العلم به باعتبار العنوان والزاماً بانكم حكمت على المحال بامتناع العلم والحكم على المجهول المطلق محال. فالحكم عليه يقتضي معلوميته (فيشمل) التعريف (ادراك الحواس) الظاهرة واما الحواس الباطنة فهم لا يثبتونها ويقولون العقل كافٍ لادراكها.

فإن قيل: أن المدرك ما يشار إليه باننا وانت وهو النفس لا الحواس. قلنا: نسبة الإدراك إلى الحواس على سبيل المجاز من قبيل نسبة المسبب إلى السبب لأن الألات اسباب وجواسيس للنفس في الإدراك.

فإن قيل: لا يصح عد ادراك الحواس من العلم لانه لو كان إدراك الحواس علماً (مقدم) لكانت البهائم من أولى العلم (التالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة ان البهائم ايضاً مدركة بالحواس ووجه بطلان التالي ان عالمية البهائم مخالف للعرف واللغة فانه لا يسمى في العرف واللغة البهائم علماء ولهذا الاعتراض ثلثة اجوبة الاول ان العلم المنفي عن البهائم في العرف واللغة هو العلم الغير الاحساسي لا العلم الاحساسي. والثاني ان

علم البهائم خارج عن التعريف بكلمة من في التعريف لانه قال في التعريف لمن قامت الخ ومن تستعمل لذوي العقول والبهائم ليست من ذوي العقول والثالث ان المراد من ادراك الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس وليس للبهائم عقل فليس لهم ادراك العقل بواسطة الحواس (وادراك العقل) اي ويشمل التعريف لادراك النفس بواسطة العقل فنسبة الادراك إلى العقل ايضاً مجازي كنسبته إلى الحواس.

فان قيل: لا بد للمجاز من العلاقة فما هي.

قلنا: العقل سبب قريب للادراك فلذا جعلوه مدركاً (من التصورات والتصديقات) بيان لادراك العقل فقط فإن إدراك الحواس لا يسمى تصوراً ولا تصديقاً. فان قيل: لما لم يكن إدراك الحواس تصوراً ولا تصديقاً كان قسماً ثالثاً فبطل حصر العلم في التصور والتصديق.

قلنا: حصر العلم في التصور والتصديق لا يعد ادراك الحواس علماً وعند من يعد إدراك الحواس علماً لا يكون العلم عنده منحصراً في التصور والتصديق (اليقينية) صفة التصديقات واليقين اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع فالاعتقاد جنس وبالجازم خرج غير الجازم وهو الظن وبالثابت خرج غير الثابت وهو التقليد وبالمطابق للواقع خرج الجهل المركب (والتصديقات الغير اليقينية) وهي ثلاثة الظن والتقليد والجهل المركب واما وجه شمول تعريف العلم لها لان التجلي هو الظهور مطلقاً سواء كان تاماً او ناقصاً مطابقاً او غير مطابق.

اعلم ان التصديق عبارة عن الكيفية الراجحة او الجازمة ثم هو على اربعة انواع الظن والتقليد والجهل المركب واليقين ووجه الحصر في هذه الاقسام هو ان التصديق لا يخلو اما ان يكون كيفية راجحة او كيفية جازمة الاول هو الظن والثاني لا يخلو اما ان يكون ثابتاً او لا يكون ثابتاً الثاني التقليد والاول اما ان يكون مطابقاً او لا يكون مطابقاً الاول اليقين والثاني الجهل المركب. بخلاف قولهم اي قول بعض الاشاعرة الغرض منه بيان مدح التعريف المذكور بانه شامل لجميع انواع العلم بخلاف التعريف الاتي فإنه لا يشمل التصديقات الغير اليقينية (صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض).

اعلم انه لابد ههنا من توضيحات الاول ان المراد من الصفة الحالة الادراكية الانجلائية لا الصورة فإن المحققين من المتكلمين فسروا العلم بالحالة الادراكية. والثاني ان المراد من التميز ههنا مبدأ التميز وهي في التصورات الصورة وفي التصديقات النسبة التامة الخبرية سواء كانت ايجابية او سلبية والثالث متعلق التميز والمراد به ههنا هو الماهية المتصورة اي ذوالصورة في التصور وطرفاً القضية في التصديق. والرابع ان قوله لا يحتمل صفة متعلق التميز ووصف التميز به مجازاً من قبيل توصيف الشيء بحال متعلقه. والخامس ان المراد من النقيض نقیض التميز مثلاً العلم على الانسان صفة وحالة ادراكية توجب صورة علمية وهوصورة الانسان لا يحتمل متعلق هذه الصورة العلمية وهو الانسان المتصور نقیض الصورة العلمية وهوصورة اللا انسان وكذا العلم على زيد قائم صفة توجب نسبة ايجابية لا يحتمل متعلقها وهوا الموضوع والمحمول نقیض النسبة الايجابية وهي النسبة السلبية. والسادس دفع اعتراض وهو ان اللام في قوله النقيض لا يخلوا اما ان تكون استغرافية او جنسية او عهدية والكل باطل اما الأول فلان المراد حينئذ بقوله لا يحتمل النقيض لا يخلوا اما ان يكون المراد منه رفع الايجاب الكلي او يكون المراد منه السلب الكلي فعلى الأول يكون المعنى لا يحتمل متعلق التميز جميع النقايس وذلك معلوم بالبدهة لانه مامن شيء يحتمل جميع النقائص وعلى الثاني يكون المعنى لا يحتمل متعلق التميز نقیضاً من النقائص اصلاً وهو باطل فإن كل شيء يحتمل نقیض مبائنة كالانسان مثلاً يحتمل نقیض البقرة فصدق الايجاب الجزئي واما بطلان الثاني فلانه يكون المعنى لا يحتمل متعلق التميز جنس النقيض وذلك باطل لان كل شيء يحتمل جنس النقيض في ضمن نقیض المبائين واما بطلان الثالث فلأن المعهود بها حينئذ يكون صفة لكونها مذكورة فيما سبق فيكون المعنى لا يحتمل المتعلق نقیض الصفة اي نقیض الحالة الادراكية والحالة الادراكية امر بسيط لانقيض لها. فلا يحتمل متعلقها نقیض تلك الحالة لافي صورة اليقين ولا في صورة الظن ولا في صورة الجهل المركب فيشمل العلم على هذا التعريف ايضاً للتصديقات الغير اليقينية والمعرف بهذا التعريف لا يسلم شموله للتصديقات الغير اليقينية.

حاصل الدفع ان اللام للعهد والمعهود نقیض التميز.

فان قيل: يلزم على هذا التعريف ان يكون العلم حالة إدراكية لا صورة العلمية.



قلنا: صاحب هذا التعريف يلتزم ذلك ويقول ان اطلاق العلم على الصورة مجازي لانها سبب للحالة.

فإن قيل: ارادة الصورة من التميز لا يصح لان وجود الصورة فرع للوجود الذهني مع ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني قلت الوجود الذهني على معنيين الأول ان يكون الموجود الذهني مشاركاً مع الموجود الخارجي في تمام الماهية أي ان كان جوهرًا فجوهرًا وان كان عرضاً فعرضً والثاني ان يكون بمعنى الشبه والمثال الشبيه بالمخيل في المرأة والمتكلمون ينكرون من النوع الأول دون الثاني ونقول ان المحققين من المتكلمين قائلون بالوجود الذهني.

فإن قيل: ان العلم اذا كان حالة إدراكية موجبة للصورة فلا يصح تقسيمه إلى التصور والتصديق لأن التصور مفسر بالصورة الحاصلة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا الابلحالة الموجبة للصورة.

قلنا: هذا التقسيم في الموجب بالكسر- باعتبار الموجب بالفتح ونقول ان التصور والتصديق يفسران بماقاله المعترض اذا كانا نوعين للعلم بمعنى الصورة العلمية واذا كانا قسمين للعلم بمعنى الحالة الادراكية فيفسر التصور بالحالة الغير الموجبة للحكم والتصديق بالحالة الموجبة للحكم.

فإن قيل: لما كان المراد من الصفة هي الحالة الادراكية فكيف يجابه للصورة العلمية. قلنا: الصورة سبب للحالة الادراكية ووجود المسبب يوجب وجود السبب فالحالة الادراكية توجب صورة علمية.

قوله (فإنه) أي قولهم صفة توجب تميزاً (وان كان شاملاً لأدراك الحواس بناءً على عدم التقيد) أي تقيد التميز (بالمعاني) بحيث لم يقل صفة توجب تميزاً بين المعاني بل ذكر التميز مطلقاً. وأدراك الحواس ايضاً توجب تميزاً لكن بين المحسوسات فيشمل التعريف لأدراك الحواس.

فإن قيل: لوقيد التميز بالمعاني لتناول التعريف لأدراك الحواس ايضاً. فإن المعاني عبارة عما يقابل الألفاظ ولا ريب في ان المحسوسات ايضاً يقابل الألفاظ فتميز المحسوسات تميز المعاني فلو قيد بالمعاني لم يخرج ادراك المحسوسات عن العلم.

قلنا: لانسلم ان المعاني ههنا عبارة عما يقابل الألفاظ بل هي عبارة عما يقابل الاعيان فلوقيد بالمعاني لخرج ادراك الاعيان ومن الاعيان المحسوسات فلا يتناول التعريف حينئذ لادراك الحواس.

اعلم: ان ههنا مذهبين الاول مذهب عضد الملة الدين فانه يقيد التميز بالمعاني فعنده هذا التعريف خاص بالمعاني فلا يتناول لادراك المحسوسات والثاني مذهب الشارح فانه لم يذكر قيد المعاني وهو مختار الاشعري فعنده هذا التعريف عام يتناول ادراك المحسوس ايضاً ويرد على مذهب عضد الملة ان ادراك زيد قبل رؤيته علم وادراك تعقلي اجماعاً مع انه تميز بين المحسوسات فلا يكون التعريف جامعاً.

قلنا: امتياز الجزئي الحقيقي على وجهين الاول امتيازه بالعوارض الكلية المنحصرة مجموعها في زيد مثلاً والثاني امتيازه بالعوارض المشخصة المختصة بزيد مثلاً فهو بالوجه الأول معنى فكان ادراكه علماً وبالوجه الثاني عين محسوس فكان ادراكه ادراكاً احساسياً وادراك زيد قبل رؤيته تكون بالوجه الأول بانه ابيض ذولحية من قوم بني تميم مسكنه مكة المكرمة.

فإن قيل: ادراك زيد بعد غيبته عن الحواس لا يكون علماً لكونه عيناً مدركاً ملحوظاً معه الخصوصيات ولا احساساً لغيبوته عن الحواس وزوال المشاهدة.

قلنا: ادراك زيد بعد غيبته عن الحواس ادراك احساسى فإن الادراك الاحساسى عبارة عما يكون للحواس مدخل فيه ولا ريب في ان للحواس مدخل في هذا الادراك لأنه ما حصل هذا الادراك الا بالحواس الظاهرة سابقاً (وشاملاً للتصورات بناءً على انها لانقائض لها) اي لانقائض للتصورات.

فإن قيل: التصور قسم من الحالة الادراكية. فنفي النقائض للتصورات يدل على أن المعتبر في التعريف نقيض الحالة الادراكية اي نقيض الصفة. فإن الصفة هي الحالة الادراكية مع انك عرفت سابقاً أن المعتبر نقيض التميز.

قلنا: كلام الشارح مبني على حذف المضاف بعد اللام الجارة وقبل الهاء الضميرية فيكون المعنى لانقائض لتمييزها اي لتمييز التصورات وهي الصورة العلمية ومن أجل هذا الاعتراض

قيل المراد من الصفة هي الصورة العلمية ومن التميز المعنى المصدري اعني الانكشاف وقوله لا يحتمل صفة للمتعلق. والمراد من النقيض نقيض تلك الصفة.

اونقول: عن اصل الاعتراض ان نفي النقائص عن التصورات يستلزم نفي النقائص عن التميزات للاتحاد بين التصورات وتميزاتها فعدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التميز وعدم نقيض التميز مستلزم لشمول التعريف للتصورات لكن هذا الجواب باطل فان التصور الذي هو قسم من الصفة بمعنى الحالة مبائن للتميز فإن الصفة والتميز متباينان وعدم نقيض احد المتباينين لا يستلزم عدم نقيض الآخر.

فإن قلت: انك بنيت شمول التعريف للتصورات على عدم وجود النقائص لها حيث قلت (بناءً على انها لانقائص لها) مع انها لو كانت لها نقائص فايضاً يشمل التعريف للتصورات. لان الماهية المتصورة (المتعلق في التصورات) لا تحتمل غير صورته الحاصلة. لامتناع كنهين لشيء واحد فإن الانسان المتصور بالحيوان الناطق لا يصح ان يتصور بلاحيوان الناطق.

قلت: لانسلم ان الماهية المتصورة مطلقاً لا يحتمل غير صورته الحاصلة فإن الانسان المتصور بالاضاحك بالفعل يحتمل ان يتصور بالالاضاحك بالفعل لجواز تعدد الوجه لشيء واحد فالمتصور بالوجه يحتمل غير صورته الحاصلة.

واما المتصور بالكنه فانه وان كان لا يحتمل غير صورته الحاصلة فإن المتصور بالحيوان الناطق لا يحتمل أن يتصور بلاحيوان الناطق لامتناع تعدد الكنه لشيء واحد لكن كلامنا في مجموع التصورات اي كلامنا في شمول التعريف لمجموع التصورات (على ما زعموا) اشارة إلى عدم ارتضائه عليه الغرض منه اشارة الى تضعيف قولهم ان التصورات لانقائص لها لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف ولا شك ان المتساويين وطرفي القضية من التصورات.

فإن قيل: ان قواعد المنطق ان كانت حقة فمقابل الحق هو الباطل فما معنى التضعيف وان كانت باطلة فمقابل الباطل هو الحق فايضاً لا يصح التضعيف.



قلنا: باختيار الشق الأول بأن القواعد المنطقية المذكورة حقة وقول المتكلمين هذا اي لانقائض لها مبطل لقواعد المنطق بحسب الظاهر ويوافقها على سبيل التأويل فصار ضعيفاً لا باطلاً وذلك لان للتناقض معنيين الاول بمعنى التمانع الذاتي أي التدافع في الوجود الخارجي بحيث لا يمكن وجود كليهما في الخارج بل وجود احدهما في الخارج يستلزم لعدم الآخر فيه وهو المراد من قول المتكلمين ان التصورات لانقائض لها الاترى ان الانسان والا إنسان كلاهما موجودان في الخارج. والثاني بمعنى التنافي ذاتاً بحيث لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ولا شك ان هذا التنافي يتحقق في التصورات كالانسان واللاإنسان فإنهما لا يصدقان على شيء واحد وهو مراد المنطقين وذكر العلامة الخيالي وجهاً آخر لضعف قول المتكلمين حاصله انه لو لم يكن للتصورات نقائض (مقدم) لزم ان يكون جميع التصورات علماً (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلصدق تعريف العلم عليها واما بطلان التالي فلأن بعض التصورات لا يكون مطابقاً للمعلوم والعلم لا بد ان يكون مطابقاً للمعلوم فالتصور الغير المطابق لا يكون علماً ومثال التصور الغير المطابق صورة الانسان الحاصلة في مرتبة القيام المأخوذة من الحجر فهذه الصورة علم وتصور ومعلومه هو الحجر ولا شك في عدم مطابقة هذا الصورة لمعلومها واجيب عنه بان المطابقة المعتبرة في مطلق العلم سواء كان تصوراً او تصديقاً واذا كان تصوراً فأعم من ان يكون بالكنه او بكنهه او بالوجه او بوجهه هي المطابقة مع المحكي عنه ولكن المحكي عنه في التصديقات الشيء الخارجي فلذا قد توجد فيها المطابقة وقد لا توجد والمحكي عنه في التصورات هو المعلوم بالذات اي الصورة في مرتبة من حيث هي ولا شك ان المطابقة موجودة في جميع التصورات مع المعلوم بالذات فكذا في مادة النقض المطابقة موجودة مع المعلوم بالذات اي صورة الانسان في مرتبة القيام مطابق مع صورته في مرتبة من حيث هي وان لم تكن مطابقاً مع المعلوم بالعرض وهو الحجر (لكنه) أي التعريف (المذكور لا يشمل غير اليقينيّات من التصديقات) كلمة من بيانية والتصديقات الغير اليقينية ثلاثة الظن والتقليد والجهل المركب فان حاصل التعريف (ان العلم صفة) اي حالة ادراكية (توجب) هذه الحالة (التمييز) وهو الصورة في التصورات والنسبة

التامة في التصديقات (لايحتمل) المتعلق وهو الماهية المتصورة في التصورات وطرفا القضية في التصديقات (النقيض) اي نقيض التميز وهذا يصدق على التصورات كلها وعلى اليقيني من التصديقات ولا يصدق على الظن لانه يحتمل النقيض في الحال عند العالم لعدم وجود الجزم فيه بل الموجود فيه الرجحان فيكون متعلق التميز محتملاً لنقيض التميز عندالظان وكذا لا يصدق على التقليد لانه يحتمله في المأل عند العالم لجواز ان يظهر للمقلد دليل على خلاف ماعتقده بطريق التقليد وكذا لا يصدق على الجهل المركب لجواز ان يظهر للمعتقد ضعف في الدليل فيزول اعتقاده (ولكن ينبغي ان يحمل التجلي في التعريف الأول) اي صفة يتجلى الخ (على الانكشاف التام) الخ غرضه منه بيان ماهوالمختار عنده بعد ذكرحال ظاهرالتعريفين المنقولين من علماء المتكلمين حاصله ان المختار هوالتعريف الثاني وانه ينبغي ان يتأول في التعريف الأول بحيث يطابق التعريف الثاني في عدم الشمول الى التصديق الغيراليقيني وانما صدره بلفظ لكن لدفع التوهم الناشي عن الكلام السابق وهو انه لاسبيل الى راجحية التعريف الثاني دفعه بقوله ينبغي (فان العلم عندهم) اي الاشاعرة (مقابل الظن) بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشي في العقل فيشمل اليقين والظن قال السيد في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقادالمقلد المصيب انتهى ولم يذكرالشارح الجهل المركب واعتقادالمقلد لانهما في حكم الظن (للخلق) دفع توهم وهو انه يجوز ان تكون هذه الأسباب الثلاثة لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب مع ان علم الواجب لا يحتاج إلى الأسباب اجاب بقوله (للخلق) لأن علم المخلوق مخلوق والمخلوق يكون مستنداً إلى الأسباب فعلم المخلوق يكون مستنداً إلى الأسباب قال الشارح (اي للمخلوق) غرضه دفع توهم وهو انه يجوز ان يكون المصدر مبنياً للفاعل فيكون الخلق بمعنى الخالق مع ان علم الخالق لا يحتاج إلى الأسباب حاصل الدفع ان الخلق مصدر مبني للمفعول لا للفاعل (من الملك والانس والجن) غرضه بيان المخلوق ودفع توهم وهو ان هذه الاسباب لعلم جميع المخلوقات مع انها ليست بأسباب للحجر والمدروالسماء والأرض.



فإن قيل: لم قدم الشارح ذكر الملك مع ان الافضل هو الانس وكذا ذكره اهم فان الاهم في هذا المقام هو بيان اسباب علم الانس ويمكن ان يقال ان عنوان الملك يناسب عنوان الخلق فراع مناسبة العنوان اولاً ثم راعى الافضلية والاهمية فقدم ما هو الافضل والاهم وهو الانس وكذلك اقول قدم الملك والانس على الجن لشرفهما ثم قدم الملك على الانس لان الخلق لما كان بمعنى المخلوق ففي وصف المخلوقية للملك تقديم بلاخفاء ولان البحث لما كان في العلم واسبابه وكان علم الملك قويا بالنسبة الى علم البشر لأنها في مقام الشهود وليس الانسان كذلك وان علم الانسان بواسطة الملك غالباً كما لا يخفى عليك في شان الأنبياء الذين هم مبدء العلوم الواقعية (فانه لذاته).

فإن قيل: الضمير المجرور في قوله لذاته لا يخلوا اما ان يكون راجعاً إلى العلم اويكون راجعاً إلى الخالق وعلى الأول اللام في قوله لذاته لا يخلوا اما ان يكون للتعليل الحقيقي وهو الصدور بالاختيار اويكون للتعليل المجازي وهو عبارة عن عدم الاحتياج الى الغير فلو كان للتعليل الحقيقي يكون معنى قوله (فانه لذاته) فان العلم صادر بالاختيار عن ذات العلم فلزم كون الشيء علة لنفسه ولو كان للتعليل المجازي يكون معنى قوله (فانه لذاته) فان العلم غير محتاج إلى الغير والغير يتناول الواجب تعالى ايضاً فلزم استغناء العلم عن الواجب واستغناء الصفة عن الذات وعلى الثاني اي لو كان الضمير راجعاً الى الخالق تعالى فالمتبادر من اللام في قوله لذاته هو التعليل الحقيقي فيكون معنى قوله (فانه لذاته) فإن العلم لذات الخالق اي صادراً عن ذات الواجب بالاختيار وكل ما يكون صادراً عن ذات الواجب بالاختيار يكون حادثاً فصار العلم حادثاً مع انه قديم لقدم جميع صفاته تعالى.

قلنا: الضمير راجع إلى الخالق وان قلت ما قلت. قلت ان المراد بالتعليل المجازي عدم الاحتياج إلى الغير فيكون المعنى ان ذات الواجب كاف في حصول صفة العلم غير محتاج إلى الغير او نقول الضمير للواجب واللام في قوله لذاته متعلق بثابت المقدّر لا للتعليل فيكون المعنى فان العلم ثابت لذات الواجب لا بسبب من الأسباب كما يظهر من اخر حاشية عصام الدين المعلمة (٧) واستمع لتوضيح تلك الحاشية اولاً وصحته وسقمه ثانياً قال (جعل قوله للخلق قيد للعلم) فيكون المعنى ان اسباب العلم للمخلوق ثلاثة بخلاف علم الخالق (ولك ان تجعله قيداً لاسباب العلم) اي اسباب العلم الثابتة تلك الاسباب



للخلق اقول هذا التوجيه ضعيف فانه لو جعل قوله للخلق قيداً للاسباب لكان المعنى أن اسباب الخلق ثلاثة بخلاف اسباب الخالق فإنها ليست هذه الثلاثة ولا واحداً منها فيجوز ان يكون لعلمه تعالى سبب غير هذه الثلاثة سواء كان هذا السبب نفس ذاته تعالى او غير ذاته تعالى فهذا التقدير مجوز لاطلاق السبب على ذاته تعالى ومنفي للاسباب الثلاثة فقط لا لمطلق الاسباب مع ان عصام الدين لا يقول باطلاق السبب على ذاته تعالى كما يظهر من حاشيته تحت اسطر (لوضح اطلاق السبب الخ) وقوله من الملك بتقديم الملك الخ (قدم تشريجه وقوله) وقوله فانه لذاته الخ (تشرجه سيأتي تحت قول الشارح لا بسبب من الاسباب قوله (لا بسبب من الاسباب).

فإن قيل: لانسلم ان علم الواجب ليس بسبب من الاسباب بل له سبب وهو ذات الواجب تعالى ولك ان تقول في الاعتراض ان بين كلامي الشارح تدافعاً فإن قوله لذاته يدل على ان علم الواجب له سبب وهو ذات الواجب تعالى وقوله لا بسبب من الاسباب يدل على نفي الاسباب. قلنا: اولاً ان هذا الايراد انما يرد لو كان المراد من السبب المنفي هو مطلق السبب اي سواء كان ذات الواجب تعالى او غيره وليس كذلك فان المراد من السبب المنفي هو غير ذاته تعالى ونقول ثانياً ان هذا الايراد انما يرد لوضح اطلاق السبب على ذاته تعالى مع انه غير صحيح لعدم ورود الشرع به وكونه موهماً لما هو مستحيل في حقه تعالى لان المتبادر من السبب هو ما يكون مفضياً إلى الشيء ولا يكون مؤثراً في ذلك الشيء وهذا المعنى محال في حق الواجب تعالى ونقول ثالثاً اننا لانسلم التدافع بين قولي الشارح فإن التدافع انما يلزم لو كان اللام في قوله لذاته للتعليل وليس كذلك فإنه متعلق بثابت المقدر كما مر أنفأ (الحواس السليمة) احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوي (والخبر الصادق والعقل).

فإن قيل: ذكر الحواس بصيغة الجمع وذكر الخبر والعقل بصيغة الافراد ترجيح بلا مرجح. قلنا: للحس انواع خمسة والعلم الحاصل من نوع واحد لا يمكن حصوله من نوع اخر فان العلم الحاصل بالباصرة لا يمكن حصوله بباقي الحواس وكذا العلم الحاصل بالسامعة والذائقة والشامة بخلاف العلم الحاصل بنوع واحد من الخبر والعقل فإن العلم الحاصل

بالخبر المتواتر يمكن ان يحصل بخبر الرسول وكذا العلم بالحاصل بعقل الانبياء يمكن ان يحصل بعقل الأولياء.

فان قيل: لانسلم حصراً اسباب العلم في الثلاثة فإن الحواس المعيبة والخبر الكاذب ايضاً يفيد ان التصور فيكون اسباب العلم خمسة لاثلاثة.

قلنا: ليس امراد حصراً مطلق اسباب العلم اي سواء كانت معتدة بها او غير معتدة بها بل المراد من الاسباب هي الاسباب المعتدة بها.

فان قيل: لانسلم حصراً اسباب العلم في الثلاثة فإن اللفظ الدال يفيد تصور معناه فيكون من اسباب العلم وكذا الدوال الاربع فإنها تفيد العلم بمدلولاتها.

قلنا: دلالة اللفظ على معناه وكذا دلالة الدوال على مدلولاتها راجعة إلى العقل (بحكم الاستقراء) الغرض منه الاشارة إلى ان الحصر في الثلاثة استقراء لاعتقالي لانه لا يلزم المحال العقلي على تقدير الزيادة على الثلاثة (ووجه الضبط) اي ضبط الاقسام بين الاثبات والنفي وقد جرت عادتهم ببيانه وان لم يكن الحصر عقلياً (ان السبب ان كان من خارج) اي خارج المدرك (فالخبر الصادق) لانه صوت يسمع من خارج (والا) اي ان لم يكن خارجاً عنه (فان كان السبب آلة غير المدرك) اي ان كان السبب آلة متغائرة للمدرك (فالحواس) اي فهي الحواس السليمة (والا) اي ان لم يكن آلة غير المدرك فالعقل اي فهو العقل.

تنبيه: ان المدرك هي النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك نعم يصح اطلاق المدرك على العقل على سبيل المجاز كما يقال القدرة مؤثرة مع ان المؤثر في الحقيقة هو القادر. فان قيل: كيف يصح نفي كون العقل آلة مع انه قال فيما بعد العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم.

قلنا: لوجهين الاول ان النفي متوجه إلى القيد فقط اي الى غير المدرك والمعنى ان لم يكن الآلة مغائرة للمدرك بل كانت عينه فهو العقل والثاني ان النفي متوجه الى المقيد وهو الآلة ولكن صفة الشيء لا تسمى آلة له فلا يقال ان حرارة النار آلة لاحتراقه فالعقل قوة للنفس وقوة النفس يكون صفة النفس. فالعقل صفة النفس والصفة لا تسمى آلة.

قوله فإن قيل غرض الشارح من هذه العبارة اعتراض على الحصر المذكور حاصل الاعتراض ان حصر الاسباب في الثلاثة باطل لان المراد من السبب لا يخلوا اما ان يكون سبباً مؤثراً واما سبباً ظاهرياً واما سبباً مفضياً في الجملة فان كان المراد الاول فهو منحصر- في الواجب تعالى فقط ولا يصدق على العقل والخبر والحواس فلا يصح التثليث ولا البيان بالعقل واخويه وان كان المراد هو الثاني فأيضاً لا يصح التثليث فان السبب الظاهري هو العقل فقط وان كان المراد هو الثالث لا يصح الحصر في الثلاثة لان السبب المفضي كما يصدق على هذه الثلاثة يصدق على الوجدان والحدس والتجربة (السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها) اي لان العلوم كلها (بخلقه وايجاده) هما بمعنى واحد (من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل) لانه لا تاثير للاسباب عندنا خلافاً للحكماء (والسبب الظاهري) اي ما يعده اهل العرف سبباً كالنار للاحراق (هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار الات وطرق) لف ونشر- مرتب اي ان الحواس الات والاخبار طرق (في الادراك).

فإن قيل: لم لم يعكس الامر بان يجعل الحواس طرقاً والاخبار الات.

أجاب: عنه المحشي الرومي بان الألة عبارة عن الوساطة في وصول اثر الفاعل إلى المفعول وتستعمل الحواس أيضاً في هذا المعنى بخلاف الاخبار والطريق عبارة عما سلك فيه السالك وتستعمل الاخبار ايضاً في هذا المعنى (والسبب المفضي) مبتدأ والخبر قوله (لا ينحصر) والافضاء عبارة عن التبليغ في الجملة اي ماله مدخل في حصول العلم مدخلاً قريباً او بعيداً ظاهراً او خفياً (بان يخلق الله العلم) الغرض منه تفسير الافضاء (معه) اي مع السبب (بطريق جرى) اي جريان (العادة الالهية) الغرض منه رد على الحكماء.

### المذاهب في الاسباب والمسببات

زعم الحكماء ان الوصول من الاسباب إلى المسببات بطريق الايجاب والاضطرار يعني ان الواجب تعالى يوصل من الاسباب الى المسببات اضطراراً فالوصول من اسباب العلم الى العلم ايضاً اضطراري والمعتزلة يقولون انه بالتوليد وهو عبارة عن ان يكون الاول سبباً للثالث بواسطة الثاني مثاله كحركة اليد سبب لحركة المفتاح فهنا ثلاثة امور الاول خلق



حركة اليد والثاني حركة اليد والثالث حركة المفتاح فالاول عندهم سبب الى الثالث بواسطة الثاني ومبناه على عقيدتهم الفاسدة في خلق الافعال بان العبد خالق لافعاله الاختيارية وعند اهل السنة ذلك الوصول بجري العادة بان عادته تعالى جارية على ان يوصل العبد الى المسببات بذريعة الاسباب مع كون قدرته تعالى محيطه كاملة بجميع الاحتمالات مثلاً هو قادر على ان يتهياً لك الاسباب ولا يعطى لك المسببات وعلى ان يوصلك الى المسببات بدون الاسباب خرقاً للعادة لكن ترتب المسببات على الاسباب اكثرى اودائمي فيتوهم منه ان للاسباب تأثيراً لكن في الواقع ليس كذلك كما ان اللمس بالنار سبب للاحراق مع صيرورتها برداً وسلاماً على ابراهيم واكل الطعام سبب للشبع مع تخلفه في بعض الأمراض كالمرض المسمى بجوع البقر وشرب الماء سبب لدفع العطش مع تخلفه عنه في بعض الأمراض (ليشمل) متعلق بمقدر اي يراد المفضي- ليشمل (المدرک كالعقل) ويشمل (الألة كالحس) ويشمل (الطريق كالخبر لا ينحصر) خبر لقوله والسبب المفضي- (بل ههنا اشياء آخر مثل الوجدان) وهي قوة يدرك بها المعاني القائمة بالمدرک كالهـم والغـم والفرح والسرور والعطش والجوع وكيفيات الأذكار الحاصلة للصوفية أيضاً من هذا القبيل (والحدس) هو ان يظهر المبادي المرتبة للعقل دفعة مثاله قولنا لولم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس (مقدم) ما وجد النور في القمر عند مقابلة الشمس (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله ونقصانه بقدر المقابلة بالشمس (ونظر العقل) وفسره (بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات) كترتيب الجنس والفصل وترتيب الصغرى والكبرى وترتيب المقدم والتالي وعطف المقدمات على المبادي من قبيل عطف الخاص على العام لان المقدمات عبارة عن القضايا التي يتألف منها القياس كالصغرى والكبرى والمقدم والتالي والمبادي يعمها واجزاء القول الشارح كالجنس والفصل. قلنا: (هذا) اي الحصر في الثلاثة (على عادة المشائخ) اي أكابر اهل السنة جواب باختيار الشق الثالث بأن المراد بالسبب هو السبب المفضي- في الجملة والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصر-وها في الثلاثة تقريباً إلى الضبط (في الاقتصار على المقاصد والاحتراز عن تدقيقات الفلاسفة)

جواب عما يرد: من انه ما السر- في عادة المشائخ في حصر الاسباب المفضية في الثلاثة وحاصل الجواب ان بهذه الثلاثة يحصل المقصود وهو ترتب العلم وايضاً في اثبات الاسباب الآخر حاجة إلى تدقيقات الفلاسفة.

فإن قيل: التدقيق امر حسن فيعلم من هذا ان الفلاسفة مدققون والمشائخ غير مدققين. قلنا: التدقيق على قسمين فيما يفتقر اليه وفيما لا يفتقر اليه والاول حسن والثاني قبيح وتدقيقات الفلاسفة في الثاني ويحترز عنها المشائخ والتدقيق الاول ثابت للمشائخ (فإنهم) اي المشائخ (لما وجدوا بعض الادراكات) الغرض دفع توهم وهو ان هذين الشرطين أي الاقتصار والاحتراز هل يوجدان في الحواس ام لا؟ حاصل الدفع نعم وأشار الى وجود الشرط الأول بقوله (فإنهم لما وجدوا الخ) وإلى وجود الشرط الثاني بقوله (التي لا شك فيها) اي في الحواس الظاهرة بخلاف الحواس الباطنة فإن وجودها مشكوك يحتاج إثباتها إلى تدقيقات الفلاسفة (سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم) من البهائم فإنها تبصر- وتسمع وتذوق وتلمس وتشم والغرض الاول من هذا التعميم دفع اعتراض وهو ان الشارح عد الحواس الظاهرة سبباً مستقلاً قسيماً للعقل وادخل التجربة والحدس والوجدان في العقل وليس هذا الا ترجيح بلا مرجح. حاصل الجواب انا لانسلم الترجيح بلا مرجح لان المرجح هو استغناء الحواس عن العقل لوجودها في البهائم بدون وجود العقل فيها بخلاف هذه الأمور (الحدس والتجربة والوجدان) فإنها غير مستغنية عن العقل فإنها لا توجد بدون العقل والغرض الثاني منه الإشارة إلى دليل عدم الشك في الحواس الظاهرة حاصل الدليل انها موجودة في البهائم ايضاً وكل ما هذا شأنه لا يكون شكاً في وجودها.

فإن قيل: لما وجد سبب العلم في البهائم وهي الحواس وجد العلم فيهن فصارت البهائم علماء مع ان عد هنّ من العلماء يخالف العرف واللغة.

قلنا: وهنا امران الاول وجود الحواس والثاني سببية الحواس للعلم والأول عام لذوي العقول وغيرهم والثاني خاص بذوي العقول فتعميم الشارح بالنسبة إلى الأمر الأول لا الثاني ومدار العالمية هو الثاني (ولما كان معظم المعلومات الدينية) اي اكثرها كمسئلة الحشر والصراط والجنة والنار والميزان وغيرها وانما قيد المعلومات بالمعظم لان

بعض المعلومات من العقائد يستقل العقل به كإثبات الواجب والغرض من هذه العبارة دفع اعتراض وهوان الخبر الصادق انما يفيد العلم عند ذوي العقول فلا يكون الخبر مستغنياً عن العقل فالمناسب ادراج الخبر الصادق في العقل كما درج الحدس والتجربة والوجدان فيه فادراج هذه الامور في العقل دون الخبر الصادق ترجيح بلا مرجح حاصل الدفع ان مرجح عدم إدراج الخبر الصادق في العقل وعده سبباً مستقلاً هو استفادة معظم المعلومات الدينية من الخبر الصادق.

فإن قيل: معظم المعلومات هو وجود الواجب وتوحيده وغيرهما وهي مستفادة من العقل.

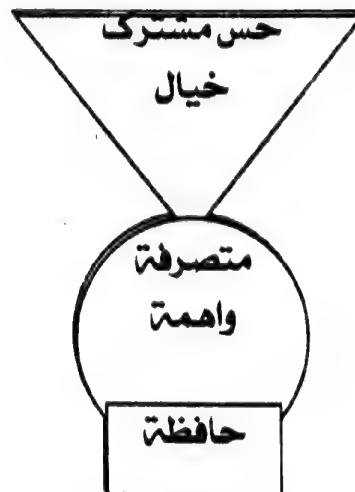
قلنا: معظم بمعنى الأكثر ولا شك ان اكثرها مستفادة من الخبر الصادق.

فإن قيل: لانسلم أن اكثرها مستفادة من الخبر الصادق فقط فإنها مستفادة من الإجماع والقياس ايضاً فلا يصح التخصيص.

قلنا: الاستفادة من الإجماع والقياس راجعة إلى الاستفادة من الكتاب والسنة لان الإجماع والقياس لا بد لهما من سند مأخوذ من الكتاب والسنة فلا استفادة عنهما كالأستفادة عنهما ولما يرد انهم لم يعدوا الحواس الباطنة سبباً للعلم اجاب بقوله (ولما لم يثبت عندهم) اي عند المشائخ (الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك) من الحافظة والمتصرفة.

### بيان الحواس الباطنة

اعلم: ان ههنا ثلاثة مباحث الأول بيان الحواس الباطنة وهو ان الدماغ منقسم إلى ثلاثة تجاوبف على هذا الشكل.





اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفاء واضيقها التجويف الاوسط وخلق في هذه التجاويف خمس حواس (الأول) الحس المشترك في مقدم التجويف الأول يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات حاضرة عندها فالحواس الظاهرة كالانهار والحواس المشتركة كالحوض لها (الثاني) الخيال وهو في مؤخر التجويف الأول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو خزانة للحس المشترك مثلاً اذا ابصرت زيدا فما دام زيد حاضراً عندك يكون صورته مرتسمة في الحس المشترك واذا غاب يصير صورته مرتسمة في الخيال (والثالث) المتصرف في مقدم التجويف الأوسط ومن شأنها تصرف التركيب والتحليل في الصور المخزونة في الخيال والحافظة (والرابع) الوهم في مؤخر التجويف الأوسط يدرك بها المعاني المنتزعة من الجزئيات المادية والمعاني المنتزعة مالا يدرك بالحواس الظاهرة كبخل زيد وشجاعة عمر والصدقة بين الشخصين وكذا العداوة بين الشخصين وهذه القوة سلطان القوى وهي غالبية على العقل أيضاً (والخامس) الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ (المعاني) المنتزعة التي تدركها الوهم والبحث الثاني في بيان دلائلها.

اعلم ان المبنى عليه لاثبات الحواس الباطنة امران الاول تجرد النفس عن المادة فهو مدرك للكليات والجزئيات المجردة عن المادة ولا تدرك الأمور المادية لأنها لو ادركت الأمور المادية (مقدم) لزم حصول المادي في المجرد (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة ان الادراك علم وهي الصورة الحاصلة في المدرك فلو ادركت النفس المادي حصلت صورة ذلك المادي في النفس واما وجه بطلان التالي فلانه لو حصلت صورة المادي في النفس المجردة لزم انقسام المجرد ضرورة استلزام انقسام الحال إنقسام المحل والانقسام من لوازم المادة والثاني ان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإنه لو صدر المتعدد عن الواحد (مقدم) لم يكن الواحد واحداً (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله وجه الملازمة انه لو صدر عن الواحد أمران فكونه مصدراً لاحدهما مغايراً عن كونه مصدراً للآخر فتحقق التعدد في الواحد فحاصل الدليل انه علم من الأمر الأول ان الماديات لا تدركها النفس ولا الحواس الظاهرة ايضاً فإن النائم وصاحب السرسام يدرك مادية

لا وجود لها في الخارج فلا بد من القول بمدرك آخر للجزئيات المادية وقد تقرر عندهم ان الافعال في الامور المادية خمسة الأول إدراك صور المحسوسات والثاني إختزانها في خزانة والثالث ادراك المعاني المنتزعة والرابع إختزانها في خزانة والخامس التحليل والتركيب في صور المحسوسات والمعاني المخزونة وقد علم من الأمر الثاني ان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فلا بد من القول بتعدد الحواس الباطنة فالحس المشترك يفعل الفعل الأول والخيال يفعل الفعل الثاني والواهمة الفعل الثالث والحافظة الفعل الرابع والمتصرفة الفعل الخامس فثبت تعدد الحواس الباطنة.

والبحت الثالث: الرد على هذه الدلائل اما الرد على الأمر الأول فإننا لانسلم ان النفس مجردة لاتدرك الجزئيات المادية بل هي مادية عبارة عن الجسم اللطيف النوراني فتدرك الماديات فلاحاجة لنالقول بالحواس الباطنة ولوسلم انها مجردة فلانسلم ان المجرد لاتدرك المادي فقد ثبت شمول علمه جميع الاشياء ومنها الجزئيات المادية واماوجه بطلان الأمر الثاني فنقول لهم كيف صدرالعقل الثاني والفلك الأول عن العقل الأول فان هذا صدروالمتعدد عن الواحد فإن قالوا ان في العقل الأول جهتين جهة الوجوب بالغير وجهة الامكان بالذات فبجهة الوجوب الغيري صدر عنه العقل الثاني وبجهة الامكان الذاتي صدر عنه الفلك الأول نقول لهم ان تينك الجهتين انكانتا صادرتين عن ذاة العقل الأول لزم صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وان صدرتا عن الجهتين الاخرين نتكلم في هذين الجهتين بمثل الكلام المذكور فيلزم التسلسل (ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات) غرضه دفع اعتراض وهوان من الاسباب المفضية في الجملة الحدسيات الخ فلم لم يعدوها اسباباً مستقلة اجاب بجوابين الاول بقوله (ولم يتعلق لهم غرض) الخ حاصله ان بناء هذه الامور على تدقيقات الفلاسفة والمشائخ يعرضون عنها.

والثاني بقوله (وكان مرجع الكل) أي كل من الحدسيات وغيرها إلى العقل امارجوع البديهات والنظريات فظاهر لان النظري ما يحتاج تعقله وحصول له في العقل الى النظر والبديهي ما لا يحتاج تعقله الخ وأما رجوع التجريبات والحدسيات فلاحتياج كل منهما إلى قياس خفي ينضم إلى التجربة والحدس ومثال القياس الخفي في التجريبات قولنا

السقمونيا مسهل للصفراء لانه لو لم يكن مسهلاً للصفراء لما شاهدنا ترتب الاسهال على استعمال السقمونيا مراراً لكن التالي باطل فالمقدم مثله ومثال القياس الخفي في الحدسيات قولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس والا لما وجدنا النور في القمر عندالمقابلة بالشمس لكن التالي باطل فالمقدم مثله والدليل الثاني على رجوع الكل إلى العقل هو حاكمية العقل في معلومات الكل مثلاً بعد الحدس يحكم العقل بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس وبعد التجربة يحكم العقل بأن السقمونيا مسهل للصفراء وهكذا (جعلوه) اي العقل (سبباً ثالثاً) جزاء لقوله لما لم يثبت.

فإن قيل: يكون للشرط مدخل في الجزاء وذكرت في جانب الشرط أمور ثلاثة الأول عدم ثبوت الحواس الباطنة والثاني عدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات.

والثالث رجوع الكل إلى العقل فيجب أن يكون لكل واحد من الأمور الثلاثة مدخل في الجزاء (جعلوه سبباً ثالثاً) مع أنه لا دخل فيها للأمر الأول فإن وجود الحواس الباطنة وعدمها سواسية بالنسبة إلى جعل العقل سبباً للعلم كما ان وجود الحواس الظاهرة وعدمها سواسية إليه فإن الحواس الباطنة على تقدير وجودها لا تكون مدركة لما يدرك بالعقل فإن بالعقل يدرك المعاني الصرفة وبالحواس الباطنة على تقدير وجودها يدرك المعاني المأخوذة من صور المحسوسات.

قلنا: ليست الجزاء جعل العقل سبباً للعلم فقط بل الجزاء جعل العقل سبباً ثالثاً للعلم ولا شك ان للأمر الأول مدخل في تلك الجزاء اذ على تقدير وجودها يكون العقل سبباً رابعاً لا ثالثاً اذ السبب الثالث حثيذ هي تلك الحواس والخبر الصادق.

فإن قيل: فلا دخل للأمر الثاني في الجزاء فإن العقل لما كان سلطان القوي ومستقلاً في أمر الإدراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء كان الأمر الثاني موجوداً اولاً أي سواء تعلق الغرض بتفاصيل الأمور المذكورة اولاً.

قلنا: قد علمت انفاً أنه ليست الجزاء جعل العقل سبباً فقط بل الجزاء جعل العقل سبباً ثالثاً ولا شك في أن على تقدير تعلق الغرض بتفاصيل تلك الأمور يكون كل واحد من الحدس والتجربة والملاحظة سبباً للعلم على حده فلا يكون العقل سبباً ثالثاً هذا ما



في حاشية جند ص (١١) حاشية (٧) (يفضي إلى العلم) أي يوصل إلى العلم (بمجرد التفات) أي توجه من العقل هذا في البديهي (وبانضمام حدس) إلى التفات العقل (أو تجربة) وترتيب مقدمات) هذا في النظري (فجعلوا) أي المشايخ (السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً) مثال الوجداني (وأن لكل أعظم من الجزء) مثال البديهي (وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس) مثال الحدس (وأن السقمونيا مسهل للصفراء مثال التجري وأن العالم حادث مثال النظري (هو العقل) بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وإن (كان العلم في البعض) كالحدس والتجري (باستعانة من الحس) كالسامعة والباصرة والفرق بين الحدس والتجربة هو أن مشاهدة الحس مرة أو مرتين كافية في الحدس دون التجربة فإنها لا بد فيها من مشاهدة مراراً وإيضاً يكون السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس يكون كل واحد منهما معلوماً (فالحواس) بتشديد السين (جمع حاسة) الغرض منه تفصيل بعد الإجمال وقدم الحواس في الإجمال والتفصيل لوجهين الأول لبداية وجودها والثاني لعموم وجودها في الإنس والجن وسائر الحيوانات بخلاف العقل والخبر الصادق والعام يكون جزءاً للخاص والجزء يكون مقدماً على الكل فلذا قدم الحواس (بمعنى القوة الحاسة) الغرض منه إمران الأول الإشارة إلى وجه تانيث الحاسة يعني تانيثها لأجل أن موصوفها مؤنث والغرض الثاني منه تعين ماهو المراد فإن الحاسة تطلق على ثلاثة معانٍ الأول العضو المحسوس كالأذن والبصر وغيرهما والثاني المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم والثالث قوة الحاسة والقوة كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل (خمس) عند الجمهور وأربع عند البعض الذين عدوا الذوق من اللمس وست عند النظام والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع والحق أن إدراك لذة الجماع باللمس (بمعنى أن العقل) الخ غرضه دفع اعتراض وهوانا لأنسلم حصر الحواس في الخمسة لوجود الخمسة الباطنة حاصل الجواب أن المراد بالحواس هي الحواس المحكومة للعقل بداهة وهي خمسة وأشار إلى الجواب الثاني بقوله (وأما الحواس الباطنة) الخ وقد ذكرنا عدم اتمام دلائلها تحت عنوان بيان الحواس الباطنة (السمع) أي أحدها السمع.

فإن قيل: اهم الحواس هي القوة اللامسة لأنها يحتاج إليها الحيوان اكثر مما يحتاج إلى البواقي فتقديم السمع على اللامسة ترجيح المرجوح.

قلنا: قدم السمع لشرفه بوجوه الأول ان سببته للعلم اكثر من البواقي لأنه مما ينتفع به في السمعيات والعقليات إذ السمعيات لا تدرك إلا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع والثاني انه يدرك من جميع الجوانب والثالث ان عليه مدار كسب الفضائل الدينية والرابع توقف اكثر الكمالات الإنسانية عليه ولذا ترى كثيراً من العميان اصحاب عقول وعلوم كقتادة بن دعامة كان اعمى بخلاف الصم فانهم ملحقون بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون والخامس أن معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق المفيدة للعلم بوسطة السمع وهي أي السمع.

فإن قيل: السمع مذكر فلا يطابق الراجع المرجع.

قلنا: السمع وان كان مذكراً بدون التأويل لكنه مؤنث بتأويله بالحاسة او نقول التانيث باعتبار الخبر والشارح يفصل اولاً سبب المدرك وثانياً مدركاته بالفتح وثالثاً كيفية ادراكه (قوة مودعة) أي موضوعة (في العصب) (پله) وهو جسم أبيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبث من الدماغ وغرضه من هذه العبارة تفصيل سبب المدرك (المفروش في مقعر الصماخ) المقعر ظرف من التقعير ومقعر الاناء باطنة ومقعر البير غورها والصماخ بالكسر ثقبه الأذن خلقت معوجة لئلا يدخلها الأصوات القوية دفعةً وتنتهي الثقبه إلى فضاء قد فرش العصبه على باطنه وهذا الفضاء مملو هواءً واقفاً يحدث الصوت بتحركه (تدرك) بصيغة المجهول (بها) أي بالقوة (الأصوات) غرضه من هذه العبارة بيان مدركات القوة السامعة.

فإن قيل: لا ينحصر مدركة السامعة في الاصوات بل تدرك بها ما يتعلق بالصوت ايضاً من كيفيات الصوت كالحسن والقبح.

قلنا: أولاً ان حسن الصوت وقبحه يدركان بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل البردعي (من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً او غير طيب أي ملائماً للطبع او منافراً له فإنهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم

او من افرقضية وجدانية) انتهى وثانياً أن الكيفيات تابعة للاصوات وذكر المتبوع يشعر بذكر التابع والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه والتموج يحدث من قرع كوقوع حجر وقد يحدث من قلع كانكسار خشب او من خرق الهواء كما في اوطار التنبور (بطريق وصول الهواء) الخ غرضه تفصيل كيفية الادراك وذكروا في كيفية الادراك احتمالين الأول الادراك بوصول الهواء الواحد المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ والثاني انه يتكيف الهواء الذي وجد فيه الصوت أولاً بكيفية الصوت ثم يتكيف الهواء المجاور وهكذا إلى ان يتكيف الهواء المجاور للصماخ واختار الشارح الأول وشارح المواقف الثاني.

فإن قيل: لانسلم ان سماع الصوت بوصول الهواء فانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ. قلنا: الجدار ان لم يكن مسقفاً مسدود الباب والكوى لم يحصر الهواء وان كان مسقفاً مسدود الباب والكوى فإن اشتد غلظ الجدار فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء في مسامها مجرداً عن اكثر كيفيات الصوت.

فإن قيل: لانسلم ان سماع الصوت بوصول الهواء فانا نسمع صوت لب اللوز في قشره وكذا صوت الحصات في كرة مجوفة لا مسام فيها كالذهب والحديد.

قلنا: ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في بطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيراً ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن لا ندركها (بمعنى ان الله يخلق الادراك) فيه رد على الفلاسفة الطبيعيين القائلين بان الحاسة تدرك بطبعها لا حاجة لها في ادراكها إلى الغير وايضاً فيه رد على جمهور الفلاسفة القائلين بأن الهواء اذا حصل فيه التمزج استعد لفضيان كيفية الصوت عليه من جانب العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل واذا وصل الهواء إلى الصماخ استعد القوة المودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية بطريق الوجوب وعندنا كما اشار إليه الشارح ان وصول الهواء سبب قد جرت العادة الإلهية بخلق الإدراك عنده (في النفس) رد على من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس لا النفس (عند ذلك) اي عند وصول الهواء رد على من قال ان الواجب يفعل بالسبب وعند جمهور الأشاعرة ان الواجب يفعل عند السبب والأول مختار الإمام الغزالي والشيخ محي الدين عربي مستدلاً بقوله تعالى (قاتلوهم يعذبهم الله



بايديكم) (والبصر) فسرہ الشارح بقوله (وهى) بينا وجهين لتأنيث الضمير فتذكرهما الغرض منه بيان تعريف البصر- فالقوة جنس شامل للحواس الخمس (المودعة) الموضوعه (في العصبيتين منشوهما) مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً منه (المجوفيتين) اسم مفعول من التجويف خرج به سائر الحواس اذا لاعصاب كلها مصمتة اي لاجوف لها ولكن ينفذ الروح فيها بلطافة ومثله جالينوس بنفوذ ضوء البصر في الماء إلا عصبتا البصر فلكل منهما جوف للحاجة فينفذ فيهما الروح النوراني من الدماغ إلى العين (تتلاقيان) فوق ملتقى الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين ثم تفرقان اي العصبتان (فتتأديان إلى العينين) أي تتصلان إليهما والتأدي الوصول واختلف العلماء فيه فقليل تتقاطعان تقاطع الصليب كما في هذه الصورة (x) فتتصل العصبه اليمنى إلى العين اليسرى والعصبه اليسرى إلى العين اليمنى واختاره الشارح في شرح المقاصد وقيل بل تتصل العصبه اليمنى إلى العين اليمنى واليسرى إلى اليسرى كما في هذه الصورة (<>) قال العلامة الخيالي اشارة إلى أنهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب وقال عبدالحكيم السيالكوتي وجه الاشارة هوان لفظ تفرقان يدل على ان الملاقات لا تكون بطريق الإنقطاع لأن المناسب على تقدير التقاطع هوان يقول فتتأديان إلى العينين وقيل ان الملاقات في العرف العام يستعمل في الاتصال بدون الانقطاع كما ان احداً إذا اراد ملاقات حبيبه فيذهب إلى بلدته فيلاقيه ثم يعود إلى بلدته (تدرك بها الأضواء) بالذات غرضه بيان مدركات الباصرة (والألوان) بواسطة الضوء واسطة في الثبوت (والأشكال) الشكل عرض يحصل للسطح والجسم من حيث احاطة حدية كالدائرة والكرة والمثلث والمربع (والمقادير) سواء كان المقدار متصلاً او منفصلاً اي العدد.

فان قيل: المقادير امور موهومة (صغرى) ولا شيء من الأمور الموهومة بمدرک بالبصر (كبرى) فلا شيء من المقادير بمدرک بالبصر اما الصغرى فلأنها طول وعرض وعمق وهي امور موهومة واما الكبرى فلأنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله مرئي لانه موجود.

قلنا: المقادير على قسمين عرضية وجوهرية والأول امور موهومة والثاني عبارة عن نفس الأجزاء المتألفة (والحركات).

فإن قيل: الحركة من الاعراض النسبية (صغرى) ولا شيء من الأعراض النسبية بموجودة في الخارج (كبرى) فلا شيء من الحركة بموجودة في الخارج (نتيجة) ونجعل هذه النتيجة كبرى لصغرى مطوية لتحصل النتيجة المطلوبة تزيين القياس ان المدرك بالبصر - لا بد ان يكون موجوداً في الخارج (صغرى) ولا شيء من الحركة بموجودة في الخارج (كبرى) فلا شيء من المدرك بالبصر بحركة اما الصغرى فلأن الحركة عند المتكلمين عبارة عن الكونين في الأنين في المكانين فكانت الحركة نسبة بين الجسم والمكان وعند الفلاسفة عبارة عن خروج الجسم من القوة إلى الفعل تدريجاً والخروج نسبة بين الجسم والمكان واما الكبرى فلأن النسبة من مقومات الاعراض النسبية والنسب غير موجودة في الخارج لأنها لو كانت موجودة في الخارج (مقدم) لزم التسلسل (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة انه اذا وجدت النسبة في الخارج تكون تلك النسبة عارضة لاحدى الطرفين ولا بد بين العارض والمعرض من نسبة اخرى فتكون هناك نسبة اخرى وهي ايضاً تكون عارضة فتكون هناك نسبة اخرى وهكذا فيتسلسل واذا لم تكن النسب موجودة في الخارج لا تكون الاعراض النسبية ايضاً موجودة في الخارج.

قلنا: لانسلم الصغرى فإن الحركة من الموجودات الخارجية بالإتفاق بين المتكلمين والحكماء اما كونها من الموجودات الخارجية عند المتكلمين فلأن الحركة عندهم عبارة عن الكونين في انين في مكانين والمراد من الكون الحالة الكائنية والحالة الكائنية للجسم ليست من النسب واما عند الحكماء فالحركة عندهم على قسمين توسطية وقطعية والتوسطية موجودة عندهم بالاتفاق لأنها عبارة عن كون الجسم بين المبدء والمنتهى بحيث أي حد من حدود المسافة تفرض لا يكون هو قبل ان الوصول ولا بعده حاصلًا فيه والحركة القطعية عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من انطباقه على جميع حدود المسافة وهي غير موجودة عند الفاضل الميبيذ لأن المعتبر في هذا المعنى الانطباق على جميع حدود المسافة ولا شك ان تحقق الانطباق في أن لا يستلزم تحقق الانطباقات السابقة واللاحقة في اناتها بالبداهة فهي موجودة في الخيال كما ان وجود الدائرة الحاصلة من الشعلة الجواله في الخيال

وموجودة عند صدر الدين الشيرازي واجاب عن دليل الفاضل بأن وجود الشيء على نحوين وجوده في زمان ووجوده في آن فقد يوجد الشيء في زمان ولا يوجد في آن وبالعكس والحركة القطعية موجودة في زمان لأن انطباق الجسم على جميع حدود المسافة موجود في زمانه وان لم يوجد في آن.

فإن قيل: النسبة لازمة مع الحركة والنسبة ليست بموجودة في الخارج فلا تكون الحركة ايضاً موجودة في الخارج لان انتفاء اللازم في ظرف يستلزم انتفاء الملزوم في ذلك الظرف. قلنا: اللازم مع الحركة ليس وجود النسبة بالفعل بل اللازم مع الحركة صحة إنتزاع النسبة عنها فلا يلزم من انتفاء النسبة في الخارج انتفاء الحركة فيها (مما يخلق الله) جواب سوال مقدر وهو ان المتبادر من منطوق كلام المصنف هو تأثير الباصرة في إدراك تلك الأشياء بطريق الحقيقة وذلك باطل لأن المؤثر الحقيقي في جميع الأشياء هو الله تعالى حاصل الجواب انه ليس المراد منطوق كلام المصنف بل المراد ان هذه الحواس الات وأسباب والمؤثر الحقيقي في جميع الأشياء هو الواجب تعالى ولم يذكر الشارح كيفية ادراك البصر واختلف الحكماء فيها فقال الرياضيون ان الأبصار يكون بخروج الشعاع من العينين على هيئة الجسم المخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند السطح المرئي وتلك الهيئة المخروطية مصمتة عند بعض ومجوفة عند بعض وعند بعض خروج الشعاع لا يكون على هيئة المخروط بل الخارج من العينين خط واحد شعاعي فإذا انتهى إلى المرئي يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتتخلل بحركته هيئات مخروطية وقال الطبيعيون ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في البصر وقال الاشراقيون ان الهواء بين المرئي والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير ذلك الهواء المشفف بسبب تكيفية الشعاع الاله للأبصار (عند استعمال العبد تلك القوة) اختيار المذهب الأشعري من ان الواجب تعالى يفعل عند السبب لا بالسبب كما اختاره الغزالي رحمه الله وابن العربي رحمه الله (والشم) اي الحاسة الثالثة هي القوة الشامة (وهي قوة مودعة) غرضه بيان المدرك بالكسر وبيان المدرك بالفتح وبيان طريق الادراك اما لاول فبقوله وهي قوة مودعة اي موضوعة في الزائدتين هما عصبان مستديرتان (دوياره گوشت) والمفرد



زائدة بالفارسية أفزوني (النابتين) النبت بالفارسية رستن (في مقدم الدماغ) بضم الميم وتشديد الدال (الشبيهتين) صفة الزائدتين بأنهما شبيهتان (بحلمتي الشدي) الحملة بفتح الحاء واللام رأس ثدي المرأة الذي يلتقمه الصبي حين يسترضع واما بيان المدرك بالفتح فبقوله (تدرك) بصيغة المجهول بها الضمير للقوة (الروايح) جمع ريح واما بيان الثالث فبقوله (بطريق) الجار والمجرور متعلق بقوله تدرك (وصول الهواء).

اعلم ان ههنا ثلاثة مذاهب الاول ان المكيف اولاً هو ذو الراححة ثم يتكيف الهواء المجاور مع ذي الراححة ثم يتكيف الهواء الآخر المجاور لذلك الهواء وهكذا إلى ان يصل إلى الهواء المجاور إلى الزائدتين والثاني ان المكيف اولاً هو ذو الراححة ثم يتكيف الهواء المجاور مع ذي الراححة ولكن لا ينتقل الكيفية إلى الهواء الآخر بل يصل ذلك الهواء بعينه إلى الزائدتين والثالث مذهب الفارابي وهوان ادراك الروائح انما هو بوصول اجزاء منفصلة من ذي الراححة إلى الخيشوم (المتكيف).

فان قيل: لانسلم ان الهواء يتكيف بكيفية ذي الراححة لانه لو كان الهواء متكيفاً بكيفية ذي الراححة (مقدم) لزم الانتقال في العرض اوقيام العرض الواحد بمحلين (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلأن تكيف الهواء بكيفية ذي الراححة لا تخلو اما ان تكون بانتقال الراححة من ذي الراححة إلى الهواء او بدون الانتقال بل تكون الراححة قائمة بكل واحد من ذي الراححة والهواء فعلى الأول لزم الانتقال في العرض وعلى الثاني لزم قيام العرض الواحد بمحلين.

قلنا: في عبارة الشارح رحمه الله تقدير والاصل المتكيف بما يشاكله كيفية ذي الراححة (بكيفية ذي الراححة).

فان قلت: لانسلم تكيف الهواء بكيفية ذي الراححة من وجه آخر وهو ان الاتصاف بالراححة مشروط بوجود المزاج ولا مزاج في الهواء لأن المزاج يوجد في المركب والهواء بسيط. قلنا: سلمنا ان الاتصاف مشروط بوجود المزاج ولكن لانسلم عدم وجود المزاج في الهواء لأنه لم يبق على الصرافة بل له نوع امتزج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية.

أونقول: هذا الاعتراض انما يرد على الحكماء القائلين بإشتراط المزاج للاتصاف لا على المتكلمين القائلين بأن الاتصاف غير مشروط بالمزاج ولذا يوجد في الجوهر الفرد ايضاً مع عدم وجود المزاج لعدم وجود التركيب (إلى الخيشوم) هو اقصى - ثقبه الأنف ومنتهاه اوقيل الخيشوم عظم ذو ثقب ومسامات بين الأنف والدماغ يدخل الرائحة في ثقبه تدريجاً والحكمة فيه ان لا يدخل الروائح القوية في الدماغ دفعة فتؤذي (بمخالطة الرطوبة اللعابية) غرضه بيان كيفية الادراك اختلف في ادراك الطعوم فقلل باختلاط الاجزاء الصغيرة جداً من المطعوم باللعباب ثم تغذب تلك الأجزاء بواسطة اللعباب في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم لا كيفية اللعباب وقيل بتكيف اللعباب بكيفية المطعوم لاجل مجاورته مع المطعوم ثم نفوذ ذلك اللعباب في العصب فالمحسوس كيفية اللعباب واختار الشارح الأول فلذا قال (يدرك بها المطعوم بمخالطة) اي بواسطة خلط المطعوم بالرطوبة اللعابية (ووصولها) عطف على مخالطة والضمير راجع إلى الرطوبة اللعابية (واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن) واعترض عصام في حاشية (٦) ص (١٢) بأنه لا يصدق هذا التعريف على لامسة عضوٍ بل يصدق على لامسة جميع البدن فقلل هذا تعريف للامسة جميع البدن ويعرف لامسة عضوٍ بالامسة لكـن نقول في الجواب ان اللامسة قوة واحدة منبثة في جميع البدن ولا مسة كل عضوٍ من اعضاء البدن جزء من اجزائها لاجزئ من جزئياتها فعدم صدق التعريف ضروري وما قيل ان لامسة الكف اقوى لا يدل على ان اللامسة الاعضاء قوة على حدة كما فهمه المعترض بل في الأجزاء تفاوت كما في نفس اليد اليمنى واليسرى في القوة والبطش.

فان قيل: لانسلم وجود اللامسة في جميع البدن لانها غير موجودة في العظم والكبد والريـة والطحال والكلي.

قلنا: في عبارة الشارح حذف مضاف وهولفظ جلد فيكون التقدير في جميع جلد البدن والمذكور ليس من الجلد وكذا الاظفار ايضاً والأظفار ليست من الجلد فلا يرد السؤال بعدم وجود اللامسة فيها. (وبشكل حاسـة منها) اي من الحواس الخمس يوقف بصيغة المجهول وفي كثير النسخ توقف وهو سهو من النساخ اي يطلع غرض الشارح بيان تفسير يوقف

(على ما) كلمة ما موصوفة بمعنى شيء او موصولة بمعنى الذي (وضعت هي) ضمير المؤنث للحاسة كما بينه الشارح بقوله (اي تلك الحاسة) فالغرض منه تعيين المرجع له الضمير إلى ما (او هري حاسي باندي دحواسو خمسه وونه اطلاق كيديشي- به هغه شي باندي جه دا حاسه ورته وضع شويده) غرض بيان امر واقعي (يعني ان الله تعالى قد خلق) جواب سؤال قدمر تحت قول الشارح (مما يخلق الله) في بيان الباصرة (كلامن تلك الحواس) الخمس لإدراك اشياء مخصوصة ولكل واحد منها دائرة خاصة (كالسمع) خلقه الله تعالى (للاصوات) اي لإدراك الاصوات لا يدرك بها الطعوم والروائح والرطوبة واليبوسة مثلاً (والذوق) خلقه الله تعالى (للطعوم) اي لإدراك المطعومات كالحلاوة والمرارة لا لإدراك غيرها من الروائح مثلاً (والشم) خلقه الله تعالى للروائح اي لإدراك الروائح بأنها طيبة او كريهة (لا يدرك بها) الضمير راجع لكل وتانيث الضمير باعتبار الحالة والحاسة (ما يدرك بالحاسة الأخرى) بأن البصر لا يسمع والسمع لا يبصر- والشم لا يسمع ولا يبصر.

فإن قيل: هذا الكلام من الشارح يدل على الحصر- مع عدم وجود ادوات الحصر- في كلام المصنف رحمه الله فهذا توجيه لكلام الغير بما لا يرضى به قائله.  
قلنا: الحصر مستفاد من قول الماتن وبكل حاسة منها يوقف.  
فإن قوله بكل حاسة متعلق بقوله المتأخر اي يوقف وتقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر- والاختصاص.

فأقول ان البصر قديدر ك الخشونة والرطوبة واليبوسة مع أنها من الملموسات واللمس قديدر ك نحو المقدار والحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم.  
قلنا: المراد من الادراك هو الادراك الكامل وهذان الادراك غير كاملين وامانه (هل يجوز ذلك) اي إدراك الحاسة مدركات حاسة اخرى هذا سؤال إستفسار فأجابه بقوله (ففيه خلاف) فذهب اهل السنة إلى الجواز فعندهم أنه ممكن غير واقع وذهب الحكماء إلى الامتناع (والحق الجواز) اي الحق مذهب المتكلمين ولذا قال المصنف رحمه الله يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لتلايلزم حصر امكان الوقوف والدليل على الجواز ان تلك اسباب



الادراك ولا تأثير للأسباب بل التأثير فقط لخلق الله تعالى وإيجاده وهذا معنى قوله لما اي لأجل ان ذلك اي الإدراك بالحاسة (بمحض خلق الله تعالى) وتكوينه وإيجاده (من غير تأثير للحواس) اذ لا تأثير للأسباب عندها هل الحق.

فإن قيل: التأثير خاص والمدخلية عام لأنها قد يكون بطريق التأثير وقد لا يكون وبني الخاص لا ينتفي العام فيجوز أن لا يكون لها تأثير ويكون لها مدخل فيه فالأولى أن يقول من غير مدخلية الحواس هذا حاصل اعتراض الرومي في حاشية (١٠) ص (١٢).

(اقول): ما قاله غلط فاحش اذ الحواس اسباب عادية والسبب يكون مفضياً الى الشيء ولا يكون مؤثراً في ذلك الشيء فكيف لا يكون لها مدخل فيه فال المطلوب هو نفي التأثير اذ المؤثر الحقيقي هو الله تعالى. (فلا يمنع ان يخلق الله عقيب صرف الباصرة) اي استعمالها (ادراك الاصوات) مفعول لقوله يخلق (مثلاً) اي او ادراك المشمومات والراوئح. قوله فإن قيل: هذا اعتراض على قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى بأنه ممنوع لأن الحاسة الذائقة تدرك الحرارة والحلاوة معاً مع أن الحلاوة من المذوقات والحرارة من الملموسات. قوله قلنا: لا اه حاصله اننا لانسلم ان الحلاوة والحرارة كلتا هما تدركان بالقوة الذائقة بل الحلاوة فقط تدرك بالقوة الذائقة والحرارة تدرك بالقوة اللامسة الموجودة في الفم واللسان واعترض جندي حاشية (١١) ص (١٢) بقوله (وانت خير بان الخ) حاصله ان قوله الشارح (فإن قيل اه) منع لقوله لا يدرك بها وسند المنع ادراك الذائقة الحرارة فإنها من مدركات اللامسة وتدرك بالذائقة فينبغي ان يكتفي بالحرارة ولا يذكر قوله حلاوة الشيء فإن الحلاوة لا تدخل لها في الاعتراض.

قلنا: أولاً ان مورد الاعتراض هو قوله (لا يدرك بها ما يدرك الخ) وحاصل هذا القول انه لا يجتمع مع مدرك حاسة مدرك حاسة اخرى ففي المورد نفي الاجتماع بين المدركين بالفتح فلا بد في الاعتراض من اثبات الاجتماع بانه اجتمع الحلاوة والحرارة في الذائقة حاصل جوابنا ان في المورد دعوى نفي الاجتماع فلا بد في الاعتراض اثبات الاجتماع واثبات الاجتماع موقف على ذكر المدركين بالفتح (الحلاوة والحرارة). ونقول ثانياً انه ذكر الحلاوة للإشارة إلى ان ما وضعت الذائقة له هي الحلاوة مع انها تدرك الحرارة ايضاً فاشار الى

مدرك الذائقة أولاً وإلى سند الاعتراض ثانياً قال الرومي في حاشية (١٢) ص (١٢) (لاخفاء في انه الخ) اقول ههنا ثلاثة امور الاول هو المدعي وهو قوله (وبكل حاسة يوقف الخ) حاصل المدعى ان كل حاسة مقصورة على مدركه بالفتح ولا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى والثاني هو المنع وهو قوله (فإن قيل الخ) حاصله منع القصر اي لانسلم الاختصاص بل يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى والثالث هو السند لذلك المنع وهو قوله (الذائقة الخ) يعني ان الذائقة تدرك الحلاوة والحرارة معاً فقول الشارح قلنا ليس باثبات للمدعي حتى يكون اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهو ظاهر وايضاً ليس معناه لانسلم المنع الذي عبر عنه بقوله (فإن قيل) فإنه لو كان معناه لانسلم لكان منعاً للمنع ومنع المنع لا يجوز عندها المناظرة بل معناه ليس كذلك اي سند المنع غير صحيح فهو ابطال السند اي ابطال ان الذائقة تدرك الحلاوة والحرارة معاً بل تدرك الحلاوة فقط. (والخبر الصادق) عطف على قوله فالحواس وغرضه بيان تقسيم الخبر الصادق إلى قسمين الأول الخبر المتواتر والثاني خبر الرسول.

فإن قيل: الخبر والقضية مترادفان فلم لم يقل المصنف رحمه الله القضية الصادقة اجاب كسيلي رحمه الله بانا لانسلم الترادف فإن الخبر الصادق اعم من القضية لان الكلام الصادر عن الساهي والمجنون خبر لا قضية ورد المحشي احمد جند على كسيلي بان بينهما مساوات لان الخبر عبارة عما يحتمل الصدق والكذب ولا شك ان القضية ايضاً عبارة عن ذلك المحتمل فالحق في الجواب أن ذكر الخبر لشيوعه بالنسبة إلى القضية وايضاً اذا كان للمطلوب طريقان فللفاعل المختار أن يختار أيهما شاء (اي المطابق للواقع) الغرض منه تفسير الصادق بأن الخبر الصادق عبارة عن الخبر المطابق للواقع (فإن الخبر كلام) الغرض منه دليل على صحة التفسير المذكور يعني تفسير الصادق بالمطابق صحيح لأن الخبر عبارة عن كلام (يكون لنسبته خارج) اي المحكي عنه تطابقه ضمير الفاعل راجع إلى النسبة وضمير المفعول راجع إلى الخارج اي تطابق تلك النسبة الخارج.

اعلم ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في ذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة



ثبوتية اوسلبية لأنه اما أن يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في  
الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة بأن تكونا ثبوتيتين اوسلبيتين  
صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر ولا يقدح  
في ذلك ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية اذ معنى وجودها في الخارج تحققها  
في نفس الأمر لا باعتبار الاعتبار فما قاله الكسيلي في حاشية (١٤) ص (١٢) (ان حال النسبة  
من الوقوع واللاوقوع هو المراد بالخارج) ليس شيء قال الرومي في حاشية (١٥) ص (١٢)  
(القائمة بالنص) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح بالنفس وقوله (واللاوقوع او الايقاع  
والانتزاع) اقول الوقوع عبارة عن نسبة تامة خبرية ثبوتية واللاقوع عبارة عن نسبة تامة  
خبرية سلبية والايقاع عبارة عن التصديق بنسبة تامة خبرية ثبوتية والانتزاع عبارة عن  
التصديق بنسبة تامة خبرية سلبية (فالصدق على هذا من اوصاف الخبر) اي المركب  
التام الخبري (وقديقالان) اي قد يطلق الصدق والكذب غرضه بيان اصطلاح اخر  
(بمعنى الاخبار عن الشيء) اي الموضوع او النسبة التامة الخبرية (على ما) اي على وجه  
(هو) اي الشيء (به) اي يكون متلبساً بهذا الوجه فالضمير المرفوع راجع إلى الشيء  
والضمير المجرور راجع إلى الموصول فإن كان الشيء عبارة عن الموضوع  
كما هو المتبادر اذا المتبادر من المخبر عنه ليس الا الموضوع كانت لفظة ما عبارة عن المحمول  
وان كان الشيء عبارة عن النسبة كانت لفظة ما عبارة عن كيفية النسبة من الايجاب  
والسلب او الضرورة واللا ضرورة قال جند في الحاشية الأولى ص (١٣) (فالمراد بالشيء اما  
الموضوع كما هو المتبادر او النسبة كما يشعر به قوله اي الاعلام بنسبة تامة الخ فعلى الأول  
ان لفظة ما عبارة عن المحمول وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب  
او الضرورة واللا ضرورة) فالمرقوم اختلاط من الناقل وبعض القندهاريين لما لم يطالع اصل  
الحاشية كتب بلا تدبير تحت قوله كما هو المتبادر (لأن المخبر عنه هو النسبة لاذات  
الموضوع) فإنه خلاف ما رامه المحشي احمد جند فإنه صرح بان المتبادر ان يكون الشيء  
عبارة عن الموضوع وان كان يوافق ما قاله الخيالي وكتب لفظ الثبوت قبل قوله عن  
المحمول (اي الاعلام) غرضه بيان تفسير الاخبار (بنسبة تتطابق الواقع ولا تتطابقه



فيكونان) اي الصدق والكذب (من صفات المخبر) على هذا الاصطلاح الغرض بيان الاصطلاحين في الصدق والكذب ودفع اعتراض وهو ان بين كلامي القوم تدافعاً فان في بعض الكتب الخبر الصادق بالتوصيف فعلم ان الخبر بنفسه صادق وفي بعض الكتب خبر الصادق بالتركيب الإضافي فيعلم منه ان الخبر غير صادق وحاصل الدفع ان التوصيف محمول على الاصطلاح الاول والاضافه محمول على الاصطلاح الثاني ولا مشاحة في الاصطلاحات (ومن ههنا) اي من اجل تحقق الاصطلاحين في الصدق والكذب بأنهما على الاصطلاح الاول من اوصاف الخبر وعلى الاصطلاح الثاني من اوصاف المخبر (على نوعين) خبر لقوله والخبر الصادق وغرض الشارح من هذه العبارة تقسيم الخبر الصادق وهذا التقسيم من تقسيم الجنس إلى نوعيه (الخبر المتواتر) قدم الخبر المتواتر على خبر الرسول لأن الخبر المتواتر عام وخبر الرسول خاص والعام يكون مقدماً على الخاص لأن العام يكون جزءاً للخاص سمي بذلك لما انه أي لأجل أن الخبر المتواتر لا يقع دفعةً واحدةً (بل على التعاقب والتوالي اي) التابع والمتواتر مشتق من الوتر واصله ان يجيئ واحد بعد واحد ففي معناه امران الوحدة والتوالي ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل في التوالي والتابع.

فان قيل: على قوله (لا يقع دفعةً) بأنه يمكن وقوعه دفعةً بان يخبر الكثير دفعةً واحدةً. فقليل في الجواب: ان هذه التسمية مبنية على الغالب وفي الغالب يكون الخبر المتواتر كذلك ورد عصام رحمه الله على هذا الجواب بقوله مما لا يغنيك لأنه يعلم منه جواز وقوع الخبر المتواتر دفعةً مع انه غير جائز فالحق في الجواب ان يقال انه لا يمكن ان يقع الخبر المتواتر دفعةً لأن وقوعه انما يكون بالسمع عن كل واحدٍ واحدٍ ولا يمكن ان يسمع احدنا كلام كل واحدٍ واحدٍ في وقت واحدٍ لأن شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام آخرين.

فان قيل: التوالي مشتق من الولاء وهو القرب فيعلم منه أنه لو اخبر واحد بعد واحدٍ بقرب واتصال يكون خبراً متواتراً ولو اخبر بتراخ لا يكون خبراً متواتراً مع انه لا يشترط القرب والاتصال في الخبر المتواتر فيجوز ان يكون بين الخبرين تراخ.

قلنا: هذه التسمية مبنية على الغالب والغالب في الخبر المتواتر التوالي او نقول التوالي في عبارة الشارح رحمه الله بمعنى التعاقب والتعاقب يعم الاتصال وعدمه قال المصنف رحمه الله (هو) وقال الشارح رحمه الله (اي الخبر).

فان قيل: يجوز ان يكون غرض الشارح تعيين المرجع لضميره هو فيكون مرجع ضميره هو مطلق الخبر فيكون المعرف بالتعريف المذكور مطلق الخبر مع انه تعريف للخبر المتواتر فقط. قلنا: المرجع لضميره هو الخبر المتواتر وليس غرض الشارح رحمه الله تعيين المرجع بل غرضه تعيين الموصوف لقوله (الثابت) (على السنة قوم لا يتصور تواطئهم) قال الشارح اي (لا يجوز العقل توافقهم) غرض الشارح أمران الأول تشریح قوله لا يتصور بان معناه عدم تجويز العقل والغرض من التشریح دفع ما يرد من ان تصور تواطئهم على الكذب جائز لأن التصور لا حرج فيه فيتعلق بكل شيء ومن الأشياء توافقهم على الكذب حاصل الجواب ان المراد من نفي التصور نفي تجويز العقل لاحصول صورة الشيء في العقل فلا يجوز العقل توافقهم على الكذب.

فان قيل: تواطئهم على الكذب امر ممكن وكل ممكن يحوزه العقل فتواطئهم على الكذب يحوزه العقل.

قلنا: ليس المراد بعدم الجواز عقلاً الاستحالة العقلية بل المراد عدم الجواز بحسب العادة العقلية فتواطئهم على الكذب وان كان ممكناً ذاتاً لكنه لم يقع فهو غير ممكن بالامكان الوقوعي العادي.

فالعقل لا يحوزه عادة بل يحزم بصدقهم كما في سائر اليقينيّات وغرضه الثاني تشریح قوله تواطئهم والغرض من هذا التشریح دفع اعتراض وهو ان التواطؤ مأخوذ من وطئ الاقدام مع انه غير صحيح حاصل الدفع ان المراد منه التوافق (ومصادقه) المصداق قد يجيء بمعنى الفرد اذا أضيف إلى الكلي كما يقال زيد مصداق الانسان وقد يجيء بمعنى المحكي عنه اذا أضيف إلى القضية كما يقال زيد المحيث بحثة القيام مصداق زيد قائم وقد يجيء بمعنى العلة اذا أضيف إلى الحمل كما تقول مصداق الحمل اي علة الحمل وقد يجيء بمعنى الدليل إذا أضيف إلى المدعي وهذا الرابع هو المراد اي ما يدل على كون الخبر متواتراً (وقوع العلم من غير شبهة).

فإن قيل: العلم لا يكون الامن غيرشبهة فمافائدة التقييد.

قلنا: فائدة التقييد التوضيح والتأكيد دون التخصيص والجار (من غيرالخ) متعلق بالوقوع او العلم والأقرب اي ان يتعلق بالعلم اقرب من حيث اللفظ وهو ظاهر ومن حيث المعنى لان عدم الشبهة من صفات العلم لا الوقوع المضاف إلى العلم والمراد من الدليل هو الدليل الانى أي الاستدلال من جانب الأثر فلو ترتب على الخبر العلم اليقيني كان متواتراً ولو ترتب عليه التردد لا يكون متواتراً.

فإن قيل: العلم اليقيني موقوف على الخبر المتواتر فلو كان العلم اليقيني دليلاً على الخبر المتواتر كان العلم اليقيني موقوفاً عليه للخبر المتواتر فلزم كون الشيء الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه وهو دور.

قلنا: ههنا اربعة أمور الأول نفس الخبر المتواتر والثاني نفس العلم من غيرشبهة والثالث العلم على العلم من غيرشبهة والرابع العلم على التواتر فالأول سبب للثاني بدون عكس فان الخبر المتواتر يفيد العلم من غيرشبهة والثالث سبب للرابع من غيرعكس لان نفس الخبر المتواتر علة خفية والعلم من غيرشبهة معلول ظاهر والعلم على المعلول الظاهر يكون سبباً للعلم على العلة الخفية فيكون العلم على العلم اليقيني سبباً للعلم على التواتر فلا دور قال العلامة الخيالي (وهكذا حال كل معلول ظاهر) مع العلة كالعالم والصانع فان الصانع علة خفية والعالم معلول ظاهر فيكون العلم على العالم سبباً للعلم على الصانع مع ان نفس الصانع سبب لنفس العالم.

فإن قيل: إذا كان العلم اليقيني دليلاً على الخبر المتواتر كان الخبر المتواتر نظرياً فيلزم منه افادة الخبر المتواتر للعلم بالنظر مع ان المصنف رحمه الله قال فيما بعد (انه بالضرورة موجب للعلم الضروري).

قلنا: ههنا عقدان الأول البغداد موجود والثاني البغداد موجود متواتر اي الأول نفس وجود البغداد والثاني تواتره فالمتواتر هو العقد الأول وهو يفيد العلم الضروري بالضرورة والعلم اليقيني دليل على العقد الثاني وهو نظري يحتاج إلى الدليل بأن يقال البغداد موجود يترتب عليه العلم اليقيني (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون متواتراً (كبرى) فالبغداد موجود متواتر.



فإن قيل: ان العلم اليقيني معلول اعم يجئ بالحدس والبداهة وخبر الرسول كما يجئ بالخبر المتواتر فلا يدل هذا المعلول الأعم على العلة الخاصة وهو تواتر الخبر لجواز ترتب المعلول على العلل الأخرى سوى العلة الخاصة.

قلنا: المعلول الأعم لا يدل على العلة الخاصة مالم يعلم انتفاء باقي العلل واما عند العلم بانتفاء باقي العلل سوى العلة الخاصة فيستدل بوجود المعلول الأعم على وجود العلة الخاصة فإن العلم اليقيني بوجود بغداد مثلاً لم يحصل من الحدس والبداهة وخبر الرسول. فإن قيل: ما الفائدة في جعل العلم اليقيني دليلاً على الخبر المتواتر.

قلنا: فائدته رد على من اشترط فيه عدداً معيناً مثل خمسة واثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين بل ضابطته ومعياره وقوع العلم من غير شبهة واعلم ان القاضي الباقلاني ذهب إلى تعيين العددي ما فوق الأربعة لأن شهود الزنا اربعة مع وجوب التزكية والتعديل فعلم أن خبر الأربعة بدون التزكية لا يوجب اليقين ويوجد هو في الخمسة وقال بعضهم اثنا عشر لقوله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً) وقال بعضهم عشر - ون لقوله تعالى (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) وهذا الاستدلال ضعيف جداً لأن الآية نزلت في الحرب ومنسوخة عند جماعة بقوله تعالى (الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً الآية) وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى (يأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) وحين نزول هذه الآية كان المؤمنون اربعين وقال بعضهم سبعون لقوله تعالى (واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا) ولا يخفى انها استدلالاة ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني بأقل منها (وهو) اي الخبر المتواتر (بالضرورة) أي بالبداهة بدون الحاجة إلى دليل موجب بكسر - الجيم يعني مفيد للعلم الضروري أي بالخبر المتواتر يحصل العلم الضروري والحصول ايضاً ضروري.

فإن قيل: لو كان الحصول ضرورياً لما احتاج الشارح إلى إثباته بدليل لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله واما الملازمة فلان الشارح استدل عليه بقوله فإننا نجد الخ.

قلنا: المراد من الضرورة القطع واليقين لا المعنى المصطلح عليه أو نقول هذا انما كان وارداً لو كان مذكوره الشارح دليلاً وليس كذلك بل هو تنبيه على صورة الدليل (كالعلم

بالمملوك الخالية ) اي الماضية كبخت نصر وفرعون مصر وذو القرنين (في الأزمنة  
 الخ ) تأكيد (والبلدان النائية) اي البعيدة كدهلي وجدة وقاهرة ولندن (يحتمل)  
 العطف اي عطف قوله والبلدان النائية على المملوك هذا احتمال اول فيحينئذ يكون  
 المعنى كالعلم بالمملوك والعلم بالبلدان (ويحتمل العطف على الأزمنة) فحينئذ يكون  
 المعنى كالعلم بالمملوك الخالية في الأزمنة الماضية وفي البلدان النائية فعلى الإحتمال الأول  
 يكون في المتن مثالين وعلى الثاني يكون مثلاً واحداً وغرض الشارح امران الأول بيان  
 الاحتمالين في عطف قوله والبلدان والثاني بيان الموازنة بين الاحتمالين بقوله (والأول) أي  
 الاحتمال الأول وهو عطفه على المملوك اقرب من حيث المعنى وان كان أبعد من حيث  
 اللفظ اما اقربية الاحتمال الأول من حيث المعنى فبوجوه الأول انه مطابق لكلام المشائخ  
 حيث بينوا للمتواتر مثالين الأول وجود اسكندر والثاني وجود بغداد وهذا انما يصح  
 اذا عطف قوله والبلدان على المملوك ليصير مثالين والثاني ان في الاحتمال الأول علمين وفي  
 الاحتمال الثاني علماً واحداً والعلمان اي العلم بالمثالين أولى من العلم بالمثال الواحد  
 والثالث الخلو من الاستدراك اللازم على الاحتمال الثاني فإنه اذا عطف البلدان النائية  
 على الأزمنة الماضية يكون المملوك مقيداً بقيد الأول كونهم في الأزمنة الماضية والثاني  
 كونهم في البلدان النائية فالقيد الثاني حينئذ مستدرك لأن العلم بالمملوك الخالية في الأزمنة  
 الماضية ثابت ضرورة بالخبر المتواتر سواء كانت المملوك في البلدان النائية او القريبة والرابع  
 الخلو من توهم خلاف المراد لأنه يتوهم منه ان العلم بالمقيد بالقيدين ثابت ضرورة  
 بالخبر المتواتر لا لمقيد بقيد واحد اي ان العلم بالمملوك اذا كانت في الأزمنة الماضية وكذا في  
 البلدان النائية ثابت بالخبر المتواتر واذا كانت في الأزمنة الماضية ولكن لا تكون في البلدان  
 النائية بل في البلدان القريبة فلا يكون ثابتاً بالخبر المتواتر مع ان العلم بالمملوك الخالية في  
 الأزمنة الماضية ثابت بالخبر المتواتر سواء كانوا في البلدان القريبة او البلدان البعيدة.

فهنا اي في كلام المصنف رحمه الله (وهو موجب للعلم الضروري) امران غرض الشارح  
 تفصيل مافهم من المتن بان مافهم من المتن امران الأول صريح وهوان  
 الخبر المتواتر يفيد العلم والثاني ضمني وهوان العلم الحاصل به ضروري ووجه كونه ضمناً  
 ان الشارح وصف العلم بوصف الضروري والأوصاف تكون متضمنة للاخبار فإنه



اذا قيل جاءني زيدن العالم فكأنه قيل زيد هو العالم (احدهما) ان الخبر المتواتر (موجب) اي مفيد للعلم ويحصل عنه العلم ونبه عليه بقوله وذلك اي إفادة المتواتر العلم (بالضرورة) اي بالبدهة فهذا تنبيه في صورة الدليل (فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة) زاده الله شرفاً وبوجود (بغداد وانه) اي العلم بهما (ليس الا بالاخبار المتواتر) فعلم انه موجب للعلم (والثاني) اي الأمر الثاني (ان العلم الحاصل به) اي بالمتواتر (ضروري) لانظري ذهب امام الحرمين إلى انه نظري وقال الإمام الغزالي رحمه الله في رواية انه قسم ثالث بين الضروري والنظري والجمهور على ان العلم الحاصل به ضروري.

فان قيل: لانسلم ان العلم الحاصل به ضروري بل هونظري كما ذهب إليه إمام الحرمين لأنه موقوف على إستحضار أن الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب (صغرى) وكل خبر هذا شأنه يكون حقاً ويكون حكمه مطابقاً للواقع (كبرى) فالخبر الدال عليه حق وحكمه مطابق للواقع.

قلنا: أولاً بآنا منع توقف حصول العلم على استحضار هذه المقدمات وثانياً سلمنا توقف حصول العلم على هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لا تفيد نظرية الحكم لأن هذه المقدمات من قبيل القياس العقلي الخفي كما في القضايا التي قياساتها معها.

فان قيل: حاصل ما ذكر دعويان الأولى ان الخبر المتواتر مفيد للعلم والثاني ان هذا العلم المفاد بديهي والدعوى الأولى بديهية وفي الثانية اختلاف.

فقيل نظري اي كون ذلك العلم ضرورياً استدلالياً وقيل بديهي أي كون ذلك العلم ضرورياً ايضاً ضروري والشارح قد أورد دليلاً على هذه الدعوى فيعلم منه ان المختار عنده القول الأول اي نظرية هذه الدعوى مع ان الحق هو الثاني لان بداهة البديهي يكون بديهيّاً.

قلنا: هذا انما كان وارداً لو كان ما ذكره دليلاً وليس كذلك بل الظاهر أنه تنبيه (واما خبر النصارى) غرضه دفع ما يرد من أنه لو كان المرتب على الخبر المتواتر علماً يقينياً (مقدم) لكان خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام مفيدان لليقين (تالى) لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى



فظاهر للقطع بوجود عيسى عليه السلام قال الله تعالى (وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) وايضاً قطع بعدم تأييد دين موسى عليه السلام واما الملازمة فلان خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام بلغا حد (التواتر بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام)

فإن قيل: التواتر يجري في المحسوسات والتأييد ليس حسياً حتى يجري فيه التواتر فإني الحاشية (١١) ص (١٣) من قوله حياً وقوله حتى يخرج سهو قلم والصحيح حسياً حتى يجري فيه التواتر.

قلنا: المراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأييد دينه وقوله موسى عليه السلام من المحسوسات (فتواتره ممنوع) لأن في الخبر المتواتر لا بد من أمرين الأول الانتهاء إلى الحس والثاني كون الجم الغفير في الوسط والطرفين وفي خبر النصارى وإن كان الانتهاء إلى الحس لكن لم يكن جمّاً غفيراً في الطرف الأول بل كان المخبرون ستة اوسبعة مع كونهم فاسقين فلا يبعد اتفاقهم على الكذب وفي خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام ليس الانتهاء إلى الحس وايضاً قد انقطع عرق اليهود في زمان بخت نصر فلم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضاً.

فإن قيل: يعلم من هذا الكتاب ان المخبرين بقتل عيسى عليه السلام هم النصارى وقال في التلويح واما خبر اليهود فيعلم منه أن المخبرين بقتل عيسى - عليه السلام هم اليهود فقليل اضافة الخبر إلى النصارى ههنا من قبيل اضافة المصدر إلى المفعول والفاعل محذوف والتقدير واما اخبار اليهود للنصارى وفي التلويح اضافة الخبر إلى اليهود من قبيل اضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول محذوف واما اخبار اليهود للنصارى - فلا تدافع - لكن هذا الجواب ضعيف لأنه لو كان اضافة الخبر إلى النصارى من اضافة المصدر إلى المفعول (مقدم) لما صح عطف اليهود على النصارى (تالي) لكن التالي باطل لأنه معطوف عليه واما دليل الملازمة فهو ان النصارى المعطوف عليه لما كان مفعولاً للخبر وكان الفاعل اليهود المقدركان اليهود المعطوف ايضاً مفعولاً للخبر والفاعل الفاعل لأن المعطوف في حكم المعطوف عليه فيكون المعنى واما خبر اليهود لليهود.

وان أجيب عنه بأن ههنا تقدير في جانب المعطوف وهولفظ خبر المضاف إلى اليهود من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون خبر اليهود معطوفاً على خبر النصارى من قبيل عطف المركب الناقص على المركب الناقص والحق في الجواب أن يقال ان بعض النصارى كانوا متفقين مع اليهود في اعتقاد القتل فذكر ههنا النصارى فقط وفي التلويح اليهود فقط.

قوله فإن قيل: غرضه معارضة على الأمر الأول أي كون الخبر المتواتر مفيداً للعلم اليقيني بوجهين الأول أن الخبر المتواتر عبارة عن مجموع الأخبار الأحاد وكل واحد واحد من الأخبار الأحاد يفيد الظن فيكون المجموع أيضاً مفيداً للظن فإن ضم الظن إلى الظن لا يفيد إلا الظن (دسلو خرونه انسان نه جور بیری) وحاصل الثانية هو ان لا نسلم أن المجموع لا يحتمل الكذب بل العقل يجوز كذب المجموع لأن (جواز كذب كل واحد) من المخبرين انفراداً (يوجب) أي يستلزم (كذب المجموع لأنه) أي المجموع نفس (الأحاد) فما هو حكم الاحاد يكون هو حكم المجموع فبني المعارضتين اتحاد حكم الكل المجموعي مع حكم الكل الافرادي.

قوله قلنا: (ربما يكون اه) تفصيل الجواب ان حكم الكل المجموعي قد يتحد مع حكم الكل الإفرادي كما في قولنا كل جسم ممكن فإنه كما ان كل فرد من افراد الجسم ممكن كذلك مجموع افراده ممكن وقد لا يتحد فإن كل واحد من الإنسان يشبعه هذا الرغيف ولا يشبع مجموعهم ووجه الفرق ان المجموع على قسمين احدهما مجموع الأسباب وثانيهما مجموع غير الأسباب فحكم مجموع الأسباب يكون مغائراً عن حكم كل واحد واحد ألبتة فإن حكم مجموع الشعر مغائر عن حكم كل واحد واحد فإن المجموع يرفع الحجر وكل واحد منها لا يرفعه وحكم مجموع غير الأسباب قد يكون مغائراً عن حكم كل واحد وقد لا يغير والمجموع فيما نحن فيه مجموع الأسباب فإن الخبر سبب العلم فحكم الكل المجموعي يغائر عن حكم الكل الافرادي.

قوله فإن قيل: الغرض منه بيان معارضة للأمر الثاني وهو ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر يكون ضرورياً (الضروريات لا يقع فيها التفاوت) بأن يكون بعضها اخفى عن بعض لان الخفاء ينافي البدهاة (والاختلاف) أي لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات الحكم



الضروري لأن الاختلاف دليل النظارة هذا تمهيد ثم شرع في الاعتراض بقوله نحن اي  
والحال (إنا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين) مع انه بديهي (اقوى من العلم  
بوجود اسكندر) وانه ايضاً بديهي فثبت التفاوت بين البديهيات (والمتواتر قد  
انكرافادته العلم) اضافة الافادة الى الضمير من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل والعلم  
مفعوله اي انكر كونه مفيداً للعلم (جماعة) فاعل انكر (من العقلاء كالسمنية  
قوم) من قدماء عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلدة في الهند وهي معظمة عند الهنود  
ويزعمون ان صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية وان من زاره لم يتناسخ روحه الا في  
قالب بشر (والبراهمة) قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برهمن  
وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه حاصل الاعتراض انا لانسلم ان العلم الحاصل  
بالخبر المتواتر يكون ضرورياً لأن الضروري لا ينكر عنه وهؤلاء العقلاء قد انكروا عنه.

قوله قلنا: الخ هذا جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله انا لانسلم ان الانكار ووقوع  
الاختلاف ينافي البداهة بل يتحقق الاختلاف في البديهي ايضاً كالعلم فانه بديهي مع  
تحقق الاختلاف في بداهته وفي مقولته حيث ذهب الإمام الرازي رحمه الله الى بداهة العلم  
وذهب البعض الى نظارته وقيل انه من مقولة كيف وقيل من مقولة الإضافة وقيل من  
مقولة الانفعال هذا اي عدم وقوع التفاوت والاختلاف في الضروري ممنوع بل التفاوت  
والاختلاف جائز فيه (لأنه قد يتفاوت انواع الضروري) لامن حيث الاختفاء في نفسه  
حتى ينافي البداهة (بل بواسطة التفاوت في الألف) (عادت كرفتن بجزبي) (والعادة  
والممارسة) اي المزاولة (والاخطار بالبال) اي التصور بالبال اي بالقلب يعني انه  
قديكون الحكم الضروري مما لم يألف به العاقل فيجد الاذعان به اقل من الاذعان  
بالمألوف لأن طبع الإنسان لا يسارع في قبول غير المألوف كمسارعتة في قبول المألوف وبعد  
ألفته يجد الاحكام البديهية كلها على السوية والحاصل ان هذا التفاوت لأجل الأمور  
الخارجية فلا يقدح في البداهة (وتصورات اطراف الاحكام) المراد من الحكم النسبة  
وطرفاها المحكوم عليه وبه يعني انه قديكون الطرفان بديهيين في الحكم البديهي  
نحو الواحد نصف الاثنين وقديكونان نظريين نحو الله موجود عند الصوفية فإن وجود



الواجب وصفاته بديهيات عندهم (وقديختلف فيه مكابرة) هي المنازعة بلاحق طلباً للعلو والكبر وعناداً هو انكار حق الخصم للعداوة (كالسوفسطائية) اي كاختلافهم (في جميع الضروريات) والحاصل ان اختلاف المكابرة والمعاندة لا يضر في بداهة الحكم والا لبطلت البديهيات كلها لأن السوفسطائية يختلفون فيها مع ان اختلافهم وتشكيكهم غير مضر اجمالاً (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) من التأيد وهو التقوية والأيد القوة قال الله تعالى (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ الْآيَةِ) (اي الثابت) بيان لحاصل المعنى (بالمعجزة) سيجئ تفسيرها (والرسول) غرض الشارح تشريح المضاف إليه في قول الماتن خبر الرسول اي تعريف الرسول (إنسان بعثه الله) اي ارسله الله ولم يقل أرسله الله مخافة أخذ المحدث في الحد.

فإن قيل: تعريف الرسول لا يكون جامعاً لأفراده (صغري) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً بداهة (كبرى) فتعريف الرسول باطل بداهة ودليل الصغرى فهو انه يخرج عنه الرسول الملك. قلنا: أولاً أن هذا تعريف للرسول من الإنسان لا المطلق الرسول فلا بأس بخروجه والثاني انا لانسلم دليل الصغري فإن المراد من الرسول هو الرسول الشرعي ولا يطلق الرسول في الشرع على الملك بل يطلق عليه في اللغة.

فإن قيل لم لم يقل بدل لفظ الإنسان لفظ الرجل.

قلنا: ليشمل التعريف إلى بعض النساء مثل مريم عليها السلام وان كان في نبوتها اختلاف والحق لا لأن النبوة تقتضي كمال العقل والنساء ناقصات العقل والدين فأورد الشارح لفظ الإنسان احتياطاً (لتبليغ الأحكام).

فإن قيل: التعريف غير جامع لأفراده لأنه يخرج عنه الرسول الذي بعث لتكميل نفسه مثل عمر بن نفيل القرشي فإنه بعث بعد عيسى عليه السلام لتكميل نفسه لا لتبليغ الأحكام. قلنا: أولاً أنه كان مبلغاً إلى الغير فإن التغائر الاعتباري كان موجوداً بينه وبين نفسه وثانياً باننا لانسلم انه كان مبعوثاً لتكميل نفسه فقط بل لتبليغ الأحكام ايضاً فإنه قد روي أنه كان يقول (ايها الناس هلموا إلي فلم يبق على دين إبراهيم الخليل غيري) وثالثاً ان

نبوته لم تثبت لحديث أبي هريرة رضي الله عنه ليس بيني وبين عيسى عليه السلام نبي (صحيح البخاري).

فإن قيل: التعريف غير جامع لأفراده لأنه يخرج بعض رسل إسرائيل الذين بعثوا إلى الخلق ويدعى شريعة من قبله فإنه لم يبعث لتبليغ الأحكام لأن التبليغ حاصل من الرسول الذي قبله بل هو مقررٌ للأحكام المبلغة اجاب عنه الخيالي بأن التبليغ أعم من ان يكون بالنسبة إلى هذا القوم أو إلى أقوام آخرين والتبليغ في مادة النقص موجود بالنسبة إلى اقوام آخرين (وقد يشترط فيه) اي في الرسول الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب (بخلاف النبي) فإنه أعم من الرسول فكل نبي رسول ولا عكس.

واعلم: أن ههنا مذاهب.

الأول: أن الرسول والنبي متساويان وهو مختار المصنف والشارح ههنا ويرد عليه قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ الْآيَةُ) لأن العطف يدل على المغايرة وايضاً لو كان بين الرسول والنبي مساواة لزم الاستدراك في ذكر النبي بعد ذكر الرسول فإن نفي أحدهما يستلزم نفي المساوي الآخر.

والثاني: انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد فهو في مرتبة بشرط شيء والنبي من لم يأت بشرع جديد فهو في مرتبة بشرط لا شيء ويرد عليه قوله تعالى (وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيًّا الْآيَةُ) فإنه لو كان بينهما تبايناً كلياً لم يصح حملهما على شخص واحد.

والثالث: ان الرسول اعم يكون من الملك والإنس والنبي يكون من الإنس خاصة ويرد عليه ان في قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ الْآيَةُ) يستلزم استدراك نفي النبي فإن نفي الأعم (رسول) يستلزم نفي الأخص.

والرابع: قول الجمهور ان النبي اعم فقالوا الرسول يكون صاحب كتاب ولا يشترط ذلك في النبي ويرد عليهم بما روي ان الكتب مائة وأربعة عشر (١١٤) وان الرسول ثلاثمائة وثلاثة عشر (٣١٣) والجواب عنه ان هذا انما كان وارداً لو كان الشرط في الرسول نزول الكتاب عليه وليس كذلك بل الشرط كون الكتاب معه سواء نزل عليه اولا والمراد من الكون المذكور



هو ان يكون مأموراً بالعمل على ذلك الكتاب ويرد عليهم ثانياً ان اسماعيل عليه السلام كان رسولاً مع انه لم يكن معه شرع جديد بل كان يعمل على شرع ابراهيم عليه السلام.

قلنا: يجوز ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعة له بوحى جديد فصار شرعه شرعاً جديداً (والمعجزة) غرضه بيان تعريف المعجزة والتاء للمبالغة او بتأويل الآية او بتأويل كونه صفةً للآية المقدرة (امرٌ) اي شيء (خارق) اي مخالف (للعادة) الالهية (قصد) بصيغة المجهول به الضمير إلى الأمر (اظهار صدق من ادعى انه رسول الله) اي اظهار صدق مدعى الرسالة كمعجزة شق القمر والقرآن المجيد ونبع الماء من اصابعه صلى الله عليه وسلم في الغزوات المختلفة خرج بقوله (قصد به الخ) الكرامة والاستدراج والاهانة واعلم ان الخوارق على ستة اقسام (١) الارهاص (٢) والمعجزة (٣) والاعانة (٤) والكرامة (٥) والاهانة (٦) والاستدراج ووجه الحصر ان الخارق للعادة لا يخلو اما ان يكون ظهوره على يد المسلم واما ان يكون ظهوره على يد الكافر والثاني لا يخلو اما ان يكون مطابقاً بدعواه فهو استدراج من جانب الله تعالى قال تعالى (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون الآية) واما ان لا يكون مطابقاً لدعواه فهي الاهانة كما في قصة مسيلمة الكذاب وان كان ظهوره على يد المسلم فهو لا يخلو اما ان يكون نبياً اولاً والأول لا يخلو اما ان يكون ظهوره قبل النبوة او بعدها فإن كان قبلها فهو الارهاص كواقعة شق الصدر وان كان بعدها فهي المعجزة والثاني اي ان لم يكن نبياً بل مسلماً فقط فهو لا يخلو اما ان يكون مؤمناً كاملاً فهي الكرامة وان لم يكن كاملاً فهي الإعانة.

فإن قيل: تعريف المعجزة غير مانع عن دخول الغير يدخل فيه سحر المتنبى فإنه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله.

أجابه عنه العلامة بأجوبة ثلاثة الأول ان العادة الإلهية جارية على أنه تعالى لا يخلق على يد الكاذب أمراً خارقاً للعادة موافقاً لدعواه مصداقاً له والا يلزم إلتباس الحق بالباطل وتصديق الكاذب ولا بد في المعجزة من الأمرين الأول أن يكون موافقاً لدعوى مدعى النبوة كما قيل ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وسئل الله صحة عين رجل اظهاراً لمعجزته في محضر الناس فذهب الله بنور عينه الاخرى. والثاني أن يكون الأمر الخارق مصداقاً له



ولا يكون مكذباً كمن ادعى النبوة كذباً وقال انا احي الموتى بإذن الله فقال ميت قم بإذن الله فقام بإذنه وقال بعد الإحياء للمتنبى إنك كاذب في دعوى النبوة.

والثاني: أن المأخوذ في تعريف المعجزة اظهار الصدق حيث قال قصده اظهار صدق من اه و اظهار الصدق فرع وجود الصدق ولا صدق في دعوى المتنبى و اشار اليه المحشي - (٦) بقوله وقد يجاب بأن المتبادر الخ واعترض عليه القندهاري بأن فيه دوراً لأن الصدق الواقعي يعرف بالمعجزة لكنه ليس بشيء لأن الصدق الواقعي يعلم بعدم المعارضة معه.

والثالث: أن المعجزة أمر خارق للعادة بلا سبب والسحر مرتب على الأسباب فلا يكون من الخوارق بل من قبيل ترتب المسبب على السبب كترتب الإسهال على شرب السقمونيا.

فإن قيل: أن خلق الأمر الخارق على يد الكاذب أمر ممكن والممكن مقدور له فلم لا يخلقه في يده قلنا: أنه وإن كان ممكناً ولكن العادة الإلهية جارية على عدم خلقه على يد الكاذب كما أن عدم حرق شيء مماس بالنار أمر ممكن لكن عادته جارية على حرقه عند تماسه بالنار.

فإن قيل: يمكن أن نفرض زوال عادته تعالى فيخلق الأمر الخارق على يد الكاذب فينتقض التعريف.

قلنا: هذا مجرد فرض العقل ولا نقض بالفرضيات وإلا لأمكن ان يقال يمكن أن نفرض أن يكون بعض الإنسان غير ناطق فينتقض تعريفه بالحيوان الناطق وهو باطل كما ترى فإن قيل تعريف المعجزة غير جامع لأنه خرج عنه خوارق النبي صلى الله عليه وسلم فإن كل نبي ليس برسول وأشار اليه الناكت بقوله الاولي انه نبي الله الخ، فإن كل رسول نبي، قلنا النبي والرسول مترد فان عند المصنف وعند الشارح.

فائدة: أنه يجوز ظهور الخارق على يد من ادعى الألوهية المطابق لدعواه لأنه لا يحصل به الالتباس على العباد لأن الأدلة المقارنة معه من الحدوث والإمكان والكثرة وأكل الطعام والبول والغائط وغيرها تدل على بطلان دعواه وسنة الله مع المتنبى بخلافه بأنه تعالى لا يظهر على يده الخارق المطابق لدعواه لأنه على هذا يلزم الإشتباه على الخلق لأن الرسول أيضاً يكون من جنس البشر.

قال الماتن (وهو) قال الشارح أي (خبر الرسول) لعل غرض المصنف رحمه الله منه إشارة إلى التفرقة بحسب بعض الآثار بين الخبر المتواتر وخبر الرسول بأن الأول مفيد للعلم الضروري (والثاني مفيد للعلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال) غرضه أمران الأول إشارة إلى أن الياء في قوله الاستدلالي للنسبة أي العلم المنسوب إلى الاستدلال. والمراد من النسبة نسبة المعلول إلى العلة فيكون العلم المرتب علي خبر الرسول معلولاً والاستدلال علة. والثاني دفع توهم وهو أن النسبة قد تكون من نسبة الظرف إلى المظروف وقد تكون بعكسه وقد تكون من نسبة العلة إلى المعلول مع أن كلاً من الثلاثة غير مستقيم حاصل الدفع أنها من قبيل نسبة المعلول إلى العلة وأشار إليه بقوله أي الحاصل الخ وذلك لأن المعلول يحصل بالعلة (أي النظرفي الدليل) غرضه أمران الأول بيان تفسير الاستدلال بأنه عبارة عن النظر في الدليل أي النظرفي احواله والثاني دفع توهم وهو أن الاستدلال مصدر من باب الاستفعال وسينه للطلب فيكون العلم المفاد بخبر الرسول منسوباً إلى طلب الدليل أي معلولاً لطلب الدليل مع أنه معلول للدليل حاصل الدفع أن الاستفعال المزيد ههنا بمعنى المجرد وليس السين للطلب ثم لما كان معرفة الاستدلالي موقوفاً على معرفة الاستدلال وهو يتوقف على معرفة الدليل فلذا فسره الشارح بقوله (وهو) أي الدليل في اصطلاح الأصوليين (الذي يمكن التوصل) أي الوصول. فإن قيل: المتبادر هو أن الدليل ما يكون التوصل فيه بالفعل فذكر لفظ الامكان غير صحيح.

قلنا: ذكر لفظ الإمكان للإشارة إلى أن الوصول بالفعل غير لازم لأن الوصول بعد النظر الصحيح انما هو بعبادة الله عند الأشاعرة فيجوز التخلف عند الأشاعرة.

فإن قيل: أن المراد من الإمكان لا يخلوه اما الإمكان الاستعدادي واما الإمكان النفس الأمري واما الإمكان العام الذاتي والكل باطل أما الأول فلأن الإمكان الاستعدادي عبارة عن صلوح شيء لشيء لم يكن بعد فهو مقابل الفعلية فلم يتناول التعريف للدليل الذي حصل منه العلم على النتيجة بالفعل وأما الثاني فلأنه عبارة عن سلب الضرورة من الجانب المقابل مطلقاً سواء كانت الضرورة ذاتية أو غيرية فهو مقابل القوة ومجامع الفعلية



فيخرج عن التعريف الدليل الذي يحصل منه العلم بالنتيجة بالقوة مع أنه دليل عند أهل السنة لأن العلم بالنتيجة عندهم غير لازم لأنه عادي بمعنى أن عادته تعالى جرت على أنه يخلق العلم بالنتيجة بعد ترتيب المقدمات وأما الثالث فلأنه يستلزم كون الدليل دليلاً بالنظر إلى نقيض النتيجة فإن الإمكان العام الذاتي يتناول المواد الثلاثة الواجب والممتنع والممكن الخاص فالممتنع ممكن بالإمكان العام فتوصل الدليل إلى نقيض النتيجة ممكن بالإمكان العام لأنه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام.

قلنا: أولاً بأحداث الشق الرابع وهو أن المراد بالإمكان هو الإمكان الخاص فيكون المعنى أن العلم بالنتيجة بعد النظر الصحيح لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً بل يجوز أن يحصل العلم ويجوز أن لا يحصل.

ونقول ثانياً: أن المراد بالإمكان هو الإمكان العام وانقلت ماقلت قلت أن ذلك انما يريد لو كان المراد من الإمكان العام هو الإمكان العام المقيد بجانب عدم وليس كذلك بل المراد هو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود أي لا يكون عدم التوصل ضرورياً وأما التوصل فهو أعم من أن يكون ضرورياً أو لا يكون ضرورياً.

فإن قيل: أن الشارح ذكر في تعريف الدليل لفظ التوصل الذي هو من المزيد ولم يذكر الوصول الذي هو من المجرد مع أن المجرد أصل المزيد.

قلنا: أن المزيد تدل على الكلفة والاستدلال يكون مشتملاً على التكلف (إلى العلم بمطلوب خبري) وإنما قيد به لأن التصديق لا يتعلق بالمفردات ولا بالجمال الإنشائية بل يتعلق بالمركب الخبري.

قوله وقيل: صدره بصيغة التمريض لوجهين الأول أنه تعريف بالأخص لأنه تعريف للقياس وهو قسم من الدليل فإن الدليل قياس واستقرأ وتمثيلاً. والثاني أنه مخالف عن مسلك أهل الحق لأن المذكور في هذا التعريف الاستلزام وأهل الحق ينكرونه بل يقولون أن ترتب العلم على النتيجة باعتبار جري العادة الإلهية والحكماء يقولون بالاستلزام والاعداد والمعتزلة بالتوليد (قول مؤلف).

فإن قلت: معنى القول والمؤلف واحد فذكر المؤلف بعد القول مستدرك.



قلنا: لولم يذكر لفظ المؤلف واكتفى بلفظ القول لتوهم منه أن القياس قول من القضايا أي مركب من المركبات مع أن المركب الواحد لا يكون قياساً لأنه مجموع المركبين فصاعداً. فإن قيل: تعريف القياس لا يكون جامعاً لأفراده لأنه يخرج منه الدليل الذي يكون مركباً من قضيتين لأن المذكور فيه لفظ القضايا وهو جمع وأقل الجمع ثلاثة. قلنا: الجمع المذكور في التعريف محمول على مافوق الواحد لذاته أي لذات المؤلف.

فإن قلت: مصداق القضايا والقول المؤلف واحد فمواجه إرجاع الضمير إلى القول المؤلف دون القضايا حيث قال لذاته ولم يقل لذاتها مع أن القضايا قريبة وهذا حاصل ما قال المحشي (١٠) وإنما ذكر الضمير أي أورد ضمير المذكر في قوله لذاته الخ.

قلنا: لو قال لذاته بإرجاع الضمير إلى القضايا التي هي مادة القياس لتوهم منه أن استلزام القياس للقول الآخر إنما يكون بحسب المادة بدون دخل الصورة والحال أن القياس إنما يكون مستلزماً للقول الآخر بحسب المادة والصورة كليهما وبقوله لذاته احتزبه عن قياس المساواة وهو ما يتركب من قضيتين متعلق محمول أولهما يكون موضوعاً للآخر وهو يستلزم المطلوب بواسطة مقدمة اجنبية والمقدمة الاجنبية عبارة عن المقدمة الغير اللازمة لشيء من المقدمتين كقولنا (١) مساو (لب) و (ب) مساو (لج) فهما يستلزمان (١) مساو (لج) لكن لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة وهي أن مساوي المساوي مساوي وكذا احتزبه عن القياس البين انتاجه بعكس نقيض احد المقدمتين وهو لازم لإحدهما لكن يكون طرفاه مغايرين لطرفي كل واحد من المقدمتين نحو جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فإنه ينتج أن جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى اعني قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فكما ان البيان بواسطة المقدمة الأجنبية لا يسمى قياساً كذلك البيان بواسطة عكس النقيض لا يسمى قياساً فمافي الحاشية رقم (١٠) ص (١٤) سهو من قلم الكاتب واصل الحاشية هكذا (أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لأحد المقدمتين وهي الأجنبية او لازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض) فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم) لا قولنا العالم حادث بكل حادث فله صانع.

غرضه بيان التفرقة المصادقية بين التعريفين بعد بيان التفرقة المفهومية (وعلى) التعريف الثاني الدليل (قولنا العالم حادث) (صغرى) (وكل حادث فله صانع) (كبرى) فالعالم له صانع (نتيجة) فإن قيل المراد من النظري قولنا (بصحيح النظر الخ) لا يخلو اما أن يكون المراد من النظر فيه أي النظر في نفس الدليل بدون تقدير لفظ الأحوال بين الجار والمجرور أو يكون المراد بدون النظر الأعم من أن يكون في نفسه أو في أحواله فعلى الأول لا يصح كون العالم دليلاً فضلاً عن أن ينحصر الدليل فيه كما يدل عليه قوله (هو العالم) بإيراد الضمير الفصل بين المبتدأ والخبر فإن النظري شيء يستدعى التعدد والتكثير والمفرد لا يصلح لذلك بل يكون الدليل منحصراً في المقدمات الغير المرتبة وعلى الثاني كما يكون العالم دليلاً كذلك تكون المقدمات الغير المرتبة دليلاً لأنه يمكن النظري الأول بإعتبار أحواله وفي الثاني بإعتبار نفسها فلا يصح حصر الدليل في العالم.

أجابه عنه العلامة الخيالي رحمه الله بأحداث شق ثالث بان المراد من النظر فيه النظري أحواله فقط بتقدير لفظ الأحوال فيكون التقدير (وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظري أحواله إلى العلم بمطلوب خبري) ولا شك أن النظر في الأحوال إنما يكون في المفرد لا في المقدمات الغير المرتبة لأن النظر فيها في نفسها فالمطلوب الخبري مثلاً هو إثبات الحدوث للعالم وحال العالم هو التغير فيثبت بواسطة هذا الحال الحدوث للعالم.

فإن قيل: تقدير لفظ الأحوال خلاف الظاهر لأن الظاهر اما ابقاء اللفظ على الإطلاق كما في الشق الثاني او حمله على الفرد الكامل والفرد الكامل هو النظري ذات الدليل فقط. قلنا: النظري أحوال الشيء أوكد من النظري ذاته بمقتضى المقام فيكون النظري أحواله فرداً كاملاً.

فإن قيل: النظري الأحوال يتحقق في الدليل المفرد فقط فانقسامه إلى المفرد والمركب انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وهو باطل فالحق أن يقال أن المراد من النظر فيه هو النظري وفي أحواله إجراء للفظ على الإطلاق فيتناول التعريف للدليل المفرد والمركب الذي هو مفسر بالمقدمات الغير المرتبة فلم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح. وإن قلت: فلا يصح حصر الدليل في العالم كما يفهم من قوله (هو العالم).

قلنا: ليس الحصر حقيقياً كما فهمه المعترض بل إضافي بمعنى أن هذا التعريف لا يتناول المقدمات المرتبة كما يتناولها التعريف الثاني.

فإن قيل: إذا كان المراد من النظر هو النظر فيه وفي أحواله لا يصح الحصر الإضافي أيضاً فإن التعريف على هذا التقدير يتناول المقدمات المرتبة أيضاً كما كان متناولاً للمفرد والمركب المفسر بالمقدمات الغير المرتبة لأن المقدمات المرتبة يمكن النظر في نفسها وهذا الاعتراض ذكره المحشي جند في حاشية رقم (١١) ص (١٤) بقوله (وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الإضافي أيضاً إذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع أي (المقدمات المرتبة) دليلاً على وجود الصانع على الأول أيضاً وتعميم النظر على وجه لا يتناول انتهى ولعل ما في الحاشية سهو من الكاتب.

أجابه عنه عبد الحكيم السيالكوتي بأننا لا نسلم أن على تقدير التعميم وإرادة الحصر- الإضافي يتناول التعريف للمقدمات المرتبة فإن المقدمات المرتبة لا يمكن النظر في نفسها للزوم تحصيل الحاصل ولا في أحوالها لعدم إفادته النتيجة المطلوبة (وإما قولهم الدليل الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو مذكور في كتب المنطق) غرضه إشارة إلى تعريف ثالث للدليل.

فإن قيل: هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطل (نتيجة) أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه يدخل فيه الحد بالنسبة إلى المحدود والملزوم بالنسبة إلى اللازم لأنه يلزم من تصور الحد تصور المحدود وكذا من تصور الملزوم تصور اللازم.

قلنا: المراد من العلم المذكور في التعريف هو العلم التصديقي فيكون المعنى الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر والموجود في الحد بالنسبة إلى المحدود والملزوم بالنسبة إلى اللازم هو العلم التصوري.

فإن قيل: هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فهذا التعريف باطل (نتيجة) أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه



يدخل فيه القضية الواحدة المستلزم لعكسها او عكس نقيضها فإن القضية الواحدة لا تكون دليلاً مع صدق التعريف المذكور عليه.

قلنا: ان المزداد من اللزوم هو اللزوم في العلم والموجود في مادة النقص هو اللزوم في الواقع ولذا نعقل كثيراً من القضايا مع الغفلة عن عكسها.

فإن قيل: هذا التعريف لا يكون جامعاً لأفراده (صغرى) وكل ما هذا شأنه فهو باطل (كبرى) فهذا التعريف باطل اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لا يتناول الأشكال الثلاثة ماعدى الشكل الأول فإن المتبادر من اللزوم هو اللزوم في العلم ولا لزوم فيها بين علم الدليل وعلم المدلول لا بيناً ولا غير بين اما الأول فلأنها لا تنتج بدون ردها إلى الشكل الأول ونحوه من الدلائل المبسوطة في موضعه واما الثاني فلأن غير البين يستدعى نفس اللزوم ولا لزوم بين العلمين.

قلنا: المراد من اللزوم هو الاستعقاب بعد تفتن الإندراج ولا شك ان من علم اندراج الأصغر تحت الأوسط واندراج الأوسط تحت الأكبر واندراج افراد الأصغر تحت أفراد الأوسط التي حكم عليها بالأكبر يعلم اللزوم بين علم المقدمات وعلم النتيجة بل اريب.

فإن قيل: هذا التعريف غير مانع عن دخول الغير يدخل فيه المقدمات التي حصلت منها النتيجة بالحدس لأنه يلزم من العلم بهذه المقدمات العلم بالنتيجة.

قلنا: ليس المراد من اللزوم في التعريف مطلق اللزوم بل المراد منه هو اللزوم بطريق النظر (فبالثاني) أي التعريف الثاني (أوفق) لأن بين الاستلزام المذكور في الثاني واللزوم المأخوذ في الثالث اتحاد ذاتي وتغاثر اعتباري فإن الملازمة ان اعتبرت من جانب الدليل تسمى بالاستلزام وان أخذت من جانب النتيجة تسمى باللزوم.

فإن قيل: كون التعريف الثالث اوفق بالثاني يقتضى نفس الموافقة مع الأول لأن اسم التفضيل يقتضى وجود اصل الفعل في المفضل عليه مع ان الموافقة ليست بمتحقق مع الأول لأن العالم دليل على وجود الصانع على التعريف الأول ولا يكون دليلاً على التعريف الثالث فإن المأخوذ في التعريف الثالث لزوم علم النتيجة مع علم الدليل ولا لزوم بين علم العالم وعلم وجود الصانع.

قلنا: قد عرفت ان المراد من النظر فيه هو النظر في أحواله ولا ريب في أن علم العالم من حيث حدوثة مستلزم للعلم بوجود الصانع.

فإن قيل: لأنسلم تطبيق الثالث بالأول لأن الثالث عام يتناول الدليل المفرد مثل العالم والمركب كالمقدمات مرتبة كانت أو غير مرتبة والأول مختص بالمفرد غير متناول للمركب والعام لا يوافق الخاص.

فقليل في الجواب: التعريف الثالث أيضاً خاص بالمفرد كالأول فإن لفظ الأحوال مقدر في كلا التعريفين أما في التعريف الأول فقد عرفت حاله أما في الثالث فبأن يراد من لزوم في قوله (يلزم من العلم به الخ) لزوم العلم بالنظر في أحواله بأن يكون المعنى يلزم من العلم بالدليل بالنظر في أحواله العلم بشيء آخر لكن هذا الجواب ضعيف للزوم التقدير في التعريفين مع عدم وجود القرينة فالصواب تعميم الأول بأن يكون المراد من النظر فيه المذكور في التعريف الأول هو النظر في نفسه وفي أحواله فيشتمل للمقدمات أيضاً كالأول. (وأما كونه) أي خبر الرسول (موجباً للعلم) غرض الشارح رح اثبات الدعوى الأولى في المتن وقد عرفت ان عبارة المتن مشتمل على دعويين الأولى ان خبر الرسول مفيد للعلم والثانية انه يوجب العلم الاستدلالي لا العلم الضروري فاثبت الدعوى الأولى بهذا القول (وأما كونه موجباً للعلم الخ) والدعوى الثانية بقوله (وأما انه استدلالي وحاصل الدليل على الدعوى الأولى ان الرسول اظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة (صغرى) وكل من هذا شأنه كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام (كبرى) فا الرسول صادق فيما أتى به من الأحكام (نتيجة) وقوله (تصديقاً له) احتراز عن الإهانة الصادرة على يد المتنبئ وقوله في (دعوى الرسالة) احتراز عن مدعى الألوهية لأن ظهور الخوارق على يده لا يستلزم صدقه لأن كذبه معلوم بالأدلة القطعية المقارنة معه كالحديث والإمكان والبول والغائط (وأما انه استدلالي) غرضه اثبات الدعوى الثانية وهو أن العلم الحاصل بخبر الرسول استدلالي فلتوقفه على الإستدلال (صغرى) وكل ما هذا شأنه يكون إستدلالياً (كبرى) فالعلم الحاصل بخبر الرسول استدلالي (نتيجة) (واستحضار) هذا هو بيان الإستدلال المتوقف عليه العلم الحاصل بخبر الرسول حاصله أنه خبر من ثبت رسالة



بالمعجزات (صغرى) وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (كبرى) فهذا الخبر ثابت ومضمونه واقع.

قال الماتن (والعلم الثابت به) قال الشارح (أي خبر الرسول) غرضه تعيين المرجع للضمير المجرور (يضاهي أي يشابه) غرضه تفسير غير الأشهر بالأشهر (أي عدم احتمال النقيض) في الحال والثبات وفسره بقوله أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك. فإن قيل: إن ذكر الثبات بعد التيقن لغو لأن اليقين عبارة عن الإعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع. فالتيقن بمعنى عدم احتمال النقيض يعم الثابت. قلنا: أولاً أن ذكر الثابت بعد التيقن تأكيد.

فإن قلت: أن التأكيد إنما يرتكب عند الضرورة فأى ضرورة ههنا.

قلنا: الضرورة هو الرد على من أنكر عن أفادة خبر الرسول العلم اليقيني ويقول أنه يفيد الظن. ونقول: ثانياً أن المراد من التيقن عدم احتمال النقيض في نفس الأمر وعند العالم في الحال والمراد من الثبات عدم احتماله في المأل فحينئذ في قوله في التيقن تجريد من قيد الثابت وانسلاخ منه (فهو) أي العلم الحاصل عن خبر الرسول (علم بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت والا) أي إن لم يتحقق الأوصاف الثلاثة غرض الشارح من قوله (والا) هو الدليل على أن العلم الثابت بخبر الرسول بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت حاصله وإن لم يكن العلم الثابت بخبر الرسول بمعنى الإعتقاد المطابق الجازم الثابت (مقدم) لكان ذلك العلم جهلاً أو ظناً أو تقليداً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالي فلأنه إذا كان ذلك العلم جهلاً أو ظناً أو تقليداً يكون مضاهياً مع العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات قال المحشي - جند في حاشية (٢) ص (١٥) (والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً) حاصله أن للظن معنيين خاص وهو الإعتقاد الخالي عن الجزم وهو بهذا المعنى يقابل التقليد والجهل المركب واليقين وعام وهو ما يقابل اليقين وبهذا المعنى يطلق على التقليد والجهل المركب أيضاً ثم قال (ولا يخفى عليك الخ) حاصله اعتراض بعد تمهيد حاصل التمهيد أن الخلو عن المطابقة يستلزم الخلو عن الثبات كما في المقلد الغير المصيب فإنه لما كان المقلد غير مصيب فهو خالي عن المطابقة ويستلزم ذلك لخلوه



عن الثبات وكذلك الخلو عن الجزم يستلزم الخلو عن الثبات كما في الظن المطابق للواقع فإنه لما كان مظهرًا خالٍ عن الجزم فهو خالٍ عن الثبات أيضاً يعني يمكن زواله بتشكيك المشكك والخلو عن الثبات لا يستلزم الخلو عنهما كما في المقلد المصيب فإنه خالٍ عن الثبات لكونه تقليداً مع كونه مجزوماً مطابقاً للواقع وبعد التمهيد توضيح الاعتراض أنه لما كان الخلو عن المطابقة والجزم يستلزم الخلو عن الثبات لم يصح التالي المذكور من قوله (لكن جهلاً أو ظناً أو تقليداً) فإن كلمة أو موضوعاً لأحد الأمرين أي للانفصال فلا يجوز اجتماع أمرين من الأمور الثلاثة (الجهل والظن والتقليد) مع أن الجهل يجتمع مع التقليد فإنك قد عرفت في التمهيد أن الخلو عن المطابقة وهو الجهل يستلزم الخلو عن الثبات وهو التقليد فالجهل يستلزم التقليد وكذا الظن يجتمع مع التقليد لأن الخلو عن الجزم وهو الظن يستلزم الخلو عن الثبات وهو التقليد فالظن أيضاً يستلزم التقليد وأيضاً لما كان الخلو عن الثبات غير مستلزم للخلو عن المطابقة لا يصح التالي المذكور (والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً) فإن معناه والا أي إن لم يكن واحد من الأمور الثلاثة سواء كان هو الثبات أو غيره لكان جهلاً الخ مع أنك قد عرفت أن الخلو عن الثبات لا يستلزم الجهل أي الخلو عن المطابقة.

قلنا: أن قول الشارح (والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً) ينحل إلى ثلاثة شرطيات الأولى أنه إن انتفى المطابقة مع عزل النظر عن القيدتين الآخرين (مقدم) كان جهلاً (تالي) يعني العدة في تقوم الجهل انتفاء المطابقة والثاني أنه إن انتفى الجزم مع عزل النظر عن القيدتين الآخرين (مقدم) كان ظناً (تالي) أي العدة في تقوم الظن هو انتفاء الظن والثالثة وإن انتفى الثبات (مقدم) كان تقليداً (تالي) أي العدة في تقوم التقليد هو انتفاء الثبات فلف الشارح تلك الشرطيات الثلاثة في قوله (والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً) حاصل الجواب أنه ليس النفي بمتوجه إلى تلك القيود بطريق الشيوخ حتى يكون التالي المردد بين الأمور الثلاثة مرتباً على المقدم المنفي بطريق الشيوخ بل بطريق التعيين أي ان انتفى المطابقة فهو جهل وان انتفى الجزم فهو الظن وان انتفى الثبات فهو التقليد وان اجتمع الثلاثة فهو اليقين. ثم قال فيها (وفيه احتمالات أخرى الخلو عن الأربعة) الإعتقاد وقيوده الثلاثة المطابقة والجزم والثبات (أو عن الثلاثة) أعني الخلو عن الإعتقاد والجزم والثبات (أو عن الاثنين) أعني الخلو

عن الاعتقاد والجزم او عن الجزم والمطابقة او عن الثبابة والجزم أو عن الاعتقاد والمطابقة (ولا خفاء في أن الأول) وهي الخالي عن الأربعة (والثاني) وهي الخالي عن الثلاثة (والبعض من الثالث وهو الخالي عن الإعتقاد والجزم والخالي عن الإعتقاد والمطابقة) (ليس شيئاً من الأمور المذكورة) أي ليس بجهل ولا بظن ولا بتقليد (لأن الإعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد) وقد انتفى في الأول والثاني الاعتقاد والجزم كلاهما وفي البعض من الثالث في الصورة الأولى انتفى كلاهما وفي الصورة الثانية الاعتقاد (فلاتم الملازمة) بين قوله وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً حاصل الاعتراض أن قول الشارح (والا) متناول لما انتفى فيه الأربعة ولما انتفى فيه الثلاثة ولما انتفى فيه الاثنين وليس بجهل ولا ظن ولا تقليد فلاتم الملازمة وزاد عصام في حاشية (٣) بأنه متناول للشك والوهم ايضاً ثم قال (تأمل) ولعله اشار إلى الجواب حاصله أن الاعتقاد جنس منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة اعني اليقين والجهل والظن والتقليد بانضمام القيود فإن كان مقارناً مع القيود الثلاثة اعني الجزم والمطابقة والثبات فهو يقين فالاعتقاد مقيد والثلاثة قيوده وقد تقرر في العربية أن النفي المتوجه إلى الكلام المشتمل على القيد متوجه إلى القيد دون المقيد فالنفي بكلمة إلا في قوله الشارح (والا لكان جهلاً الخ) متوجه إلى قيود الاعتقاد لا للاعتقاد فلا يدخل فيه الصور التي انتفى فيها الاعتقاد.

فإن قيل: اذا كان النفي متوجهاً إلى القيد والقيود ههنا ثلاثة فيعلم منه اشتراط انتفاء القيود الثلاثة معاً في الجهل واخويه وليس كذلك.

قلنا: كان وجود تلك القيود في تعريف اليقين بطريق الإيجاب الكلي فكان قوله وإلا لكان الخ رفعاً للإيجاب الكلي كما يكون بالسلب الكلي كذلك يكون بالسلب الجزئي وهو المراد ههنا واجاب عصام الدين في حاشية رقم (٣) ص (١٥) عن اصل الاعتراض الذي أورده جند رح بقوله (وفيه احتمالات اه) وعن اعتراضه بأن المقصود بيان فائدة قيود التعريف لا بيان الأقسام الحاصل من رفع تلك القيود ونجيب ايضاً عن الاعتراض الذي أورده عصام رح بأن الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالي فالتصور خارج عن المبحث والشك والوهم من التصورات قوله. فإن قيل: هذا الخ هذا اعتراض على قوله وهو يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات حاصل الاعتراض أنه إذا كان الأمر كذلك رجع



خبر الرسول إلى المتواتر فلا يصح تقسيم الخبر الصادق إلى المتواتر وخبر الرسول هذا أي إفادة خبر الرسول العلم اليقيني (انما يكون في المتواتر) أي في المتواتر من الحديث وهو ما رواه عدد كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب ويكون منتهى سندهم أمراً حسياً فقط لا في اخبار الأحاد لأنها تفيد الظن (فيرجع) أي خبر الرسول (إلى القسم الأول) أي المتواتر فلا يكون قسماً ثانياً مقابلاً للمتواتر.

قوله قلنا: الخ حاصل هذا الجواب منع الحصر في قوله انما يكون في المتواتر فقط لأن المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبت أنه خبره وليس هذا الثبوت منحصراً في التواتر لأن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني وكذلك يحصل العلم اليقيني بطريق آخر كالإلهام الصحيح والمنام الصالح وهذا العلم وان لم يكن حجة على الغير لكنه قد يكون يقينياً عند صاحبه (وأما خبر الواحد) جواب سؤال وهو أنه اذا لم يكن اليقين منحصراً في المتواتر فلم يقال أن خبر الواحد يفيد الظن.

قلنا: الوجه لذلك هو عروض الشبهة بعد عصر الصحابة لأجل الأسناد في الخبر الواحد دون المتواتر. قوله (فإن قيل: الخ) اعتراض على قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي فإذا كان خبر الرسول (متواتراً أو مسموعاً من في) أي فم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: المذكور فيما سبق ثلاثة شقوق الأول أن يكون متواتراً والثاني أن يكون مسموعاً من في رسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث غير ذلك أي بأن يكون مسموعاً في المنام أو يكون معلوماً بالالهام فما الوجه للشارح حيث ذكر الشقين الأولين ولم يذكر الشق الثالث اجاب عنه المحشي بأن الوجه لذلك هو أنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما اشار إليه بذكر الإمكان (كان العلم الحاصل به ضرورياً) لثبوته بالتواتر أو بالمشاهدة لا استدلالياً فلا يصح قول المصنف رح وهو يوجب العلم الاستدلالي.

قوله قلنا: غرضه جواب عنه وحاصله أن ههنا أمرين الأول هو العلم بكونه خبر الرسول والثاني العلم بصحة مضمونه فالضروري هو الأول والاستدلالي هو الثاني. ومآله المصنف رح من كونه استدلالياً فمحمول على الثاني وما ذكره المعترض فمحمول على الأول فمبنا الاعتراض عدم الفرق بين هذين الأمرين (مثلاً قوله عليه الصلوة وسلام البينة) (الحديث).



فإن قيل: هذا الحديث مشهور لامتواتر فلا يصح إيراد في مثال الحديث المتواتر اجاب عنه العلامة الخيالي بأن هذا الحديث فرض متواتراً للتمثيل ويمكن أن يكون المراد من المتواتر هو المتواتر بإعتبار القدر المشترك (وهو أي العلم بكونه خبر الرسول ضروري ثم علم منه) أي من كون هذا المضمون خبر الرسول (أنه يجب أن يكون البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهو) أي المضمون المذكور استدلالاً يتوقف على الاستدلال بأن يقال هو خبر الرسول (صغرى) فمضمونه حق (كبرى) فهذا المضمون حق (نتيجة) ثم المرقوم في حاشية (١١) ص (١٥) (بطريق النظر ولا يستدل غلط والصحيح بطريق النظر والاستدلال كتب في موضع آخر (إلى أنه مرتبة هذا العلم) والصحيح إلى أن مرتبة هذا العلم.

قوله فإن قيل: اعتراض على انحصار الخبر الصادق في المتواتر وخبر الرسول بأن الإحصار ليس بصحيح لأن خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الإجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره فهذه الأربع من الخبر الصادق مع أنها ليست بمتواتر ولا خبر الرسول.

قوله قلنا: الخ هذا جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله أن المعتبر في المقسم أي في الخبر الصادق قيدان الأول أن يكون سبباً للعلم لعامة الخلق والثاني أن يكون أفادته للعلم بنفس الخبر لا بالقرائن فحينئذٍ خرج خبر الله لأنه ليس بسبب للعلم لعامة الخلق بل للأنبياء فقط وكذا خبر الملك وأما الخبر بما يرفع احتمال الكذب فهو ليس بمفيد بنفس الخبر بل بالقرائن وأما خبر اهل الإجماع فهو في حكم المتواتر فحينئذٍ معنى الحصر أن الخبر المقيّد بالقيدين المذكورين منحصر في الخبر المتواتر وخبر الرسول قوله (بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن).

فإن قيل: ما الوجه حيث قطع النظر عن القرائن ولم يقطع النظر عن الدلائل. اجاب الكسيلي أولاً في الحاشية الأولى وأحمد جند ثانياً في الحاشية الثانية لكنهما ضعيفان والحق ما اجاب به العلامة الخيالي رح قال الكسيلي (المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب

العلم خبريكون مستتبداً بافادة العلم بمضمونه تفصيلاً ولو بالنظر في احواله الخ) فكتابة مستنداً مكان مستتبداً سهو من قلم الكاتب والإستبداد هو الاستقلال.

حاصل جوابه: انا لانسلم ان الشارح قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بل قطع النظر عن القرائن والدلائل كليهما فإن المراد بالقرائن في قوله (مع قطع النظر الخ) مايعم الدليل والقرينة فالمعنى أن المراد خبريكون سبباً للعلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الأمور الخارجية من الدلائل والقرائن وقوله فيها ولو بالنظر الخ دفع اعتراض حاصله انك.

إن قلت: فخرج خبر الرسول فإنه لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل لابد من دليل أجاب بقوله (ولو بالنظر في احواله الخ). حاصله أن خبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً ولا حاجة له إلى دليل لأن وجه دلالة هو كونه خبر الرسول لكن بالنظر في احواله فنسبة خبر الرسول إلى ذات الخبر مثل نسبة الامكان والحدوث إلى ذات العالم فالنظر في الأحوال ليس بدليل ولا بقرينة لكنه ليس بصحيح لأنه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه أنه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لأن وجه دلالة هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في اخر حاشية اللاهوري على الخيالي حاشية رقم (١) ص (٤٨) وحاصل جواب جندرج هو ان القرائن لاجل كثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والأفهام لا تكون منضبطة لا بطريق الأجمال ولا بطريق التفصيل بخلاف الدلائل فإنها تكون منضبطة لعدم وجود الكثرة والاختلاف فيها فلذا يقطع النظر عن القرائن دون الدلائل وعبارته (عن القرائن دون الأدلة واليه اشار بقوله مع قطع) اذ لم يذكر مع قوله (مع قطع النظر عن القرائن) الدلائل حيث لم يقل مع قطع النظر عن القرائن والدلائل قوله فيه (فلا يتجه ان اعتبار التجرد يخرج خبر الرسول عن المقسم) لأنه ليس بمفيد بمجرد كونه خبراً بل يحتاج إلى الدليل وهو أنه خبر من ادعى النبوة واظهر لمعجزات قوله فيها (اما اجمالاً فظاهر) ووجه الظهور أن القرائن أمور متخالفة لا يمكن ادخالها تحت امر واحد يكون وجهاً لها وتكون ذلك القرائن ملحوظة بذلك الأمر الإجمالي ووجه ضعف هذا الجواب ذكره اللاهوري في تلك الحاشية بقوله اقول فيه بحث لأنه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بأن يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة إلى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة إليه. وحاصل ما اجاب به الخيالي هو ان



الوجه في انقطاع النظر عن القرائن دون الدلائل هو أن معظم المعلومات الدينية مستفاد من خبر الرسول ولا شك في أن العلم الحاصل من خبر الرسول موقوف على الدليل والخبر المقرون بالقرائن لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية والفرق بين القرينة والدليل هو أن القرينة تنفك عن الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم إلى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدليل فإنه لا ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدليل تحقق الخبر (المفيدة لليقين بدلالة العقل) يعني أن ههنا امرين الأول خبر قدوم زيد فدلالته على مضمونه وضعي لكنه ليس مفيداً لليقين والثاني مع لحاظ اقتترانه بالقرائن كتسارع القوم إلى داره فدلالته دلالة عقلية أي دلالة الأثر على المؤثر وهو مفيد لليقين (فخبر الله أو خبر الملك انما يكون) الضمير إلى احد الأمرين من خبر الله وخبر الملك (مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول).

فإن قلت: هذا الكلام يوهم أن خبر الله وكذا خبر الملك لو وصل إلى الخلق بدون واسطة الرسول لا يفيدان العلم لأن أفادة العلم مشروط بالايقال من جهة الرسول كما يفهم من قوله اذا وصل الخ والمشرط لا يتحقق بدون الشرط مع أن الافادة موجودة في هذه الصورة ايضاً. قلنا: الظاهر أن خبر الله وخبر الملك لا يفيدان العلم إلى عامة الخلق لولم يصل اليهم من جهة الرسول لعدم الإمتياز بين خبر الله وغيره وبين خبر الملك وغيره بالنسبة إلى عامة الخلق لولم يصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم (وخبر اهل الإجماع في حكم المتواتر).

فإن قيل: أن كون خبر اهل الإجماع في حكم المتواتر لا يخلو إما أن يكون في الصدق أو في افادة العلم الضروري أو في أن خبر اهل الإجماع خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب كما الخبر المتواتر (فعلى الأول) يلزم الترجيح بلا مرجح لأن خبر اهل الإجماع مثل خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في الصدق فكونه مثل المتواتر دون مثل خبر الرسول ترجيح بلا مرجح والثاني باطل لأن خبر اهل الإجماع يفيد العلم بالنظر والخبر المتواتر يفيد بالضرورة. والثالث ايضاً باطل لأنه لا يشترط ذلك في الإجماع والا لصار خبر اهل الإجماع عين الخبر المتواتر وهو باطل بل الاعتبار فيه اتفاق الثقات من الأمة.



قلنا: باحداث شق رابع بأن خبراهل الإجماع في حكم الخبر المتواتر في كون كل واحد منهما خبر قوم يحكم العقل بصدقهم إلا أن الصدق في المتواتر مستند إلى المشاهدة من الذين لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب والصدق في خبراهل الإجماع مستند إلى الأدلة السمعية فالجزم بالصدق بديهي في المتواتر ونظري في الإجماع.

فإن قلت: جواب الشارح ليس بدافع للإعتراض الوارد على حصر الخبر الصادق في القسمين لأن كون خبراهل الإجماع في حكم المتواتر يقتضي مغايرته عن الخبر المتواتر وكذلك خبر الله وخبر الملائكة في حكم خبر الرسول يقتضي المغايرة بينهما بالبداهة فيكيف يصح دعوى حصره في القسمين المذكورين.

قلنا: أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد بالمتواتر المتواتر وما في حكمه وبخبر الرسول خبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع ففي هذا الجواب تسليم ان ههنا اقسام اخر فتكون المسامحة في التقسيم أو نقول بالمسامحة في القسمين أي أن التقسيم لا يخرج منه شيء من الموارد المذكورة لأن المراد من الخبر المتواتر خبر قوم يحكم العقل بصدقهم سواء كان الصدق ناشياً عن ذات الخبر أو عن الخارج وكذلك المراد من خبر الرسول خبر وصل من جهته إلى الخلق سواء كان خبر الله أو خبر الملائكة في الحقيقة أو خبر الرسول (وقديجاب الخ).

حاصل الجواب: أن خبراهل الإجماع غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر وخبراهل الإجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر - لخروجه عن المقسم.

قلنا: وكذلك خبر الرسول أي أنه كما أن خبراهل الإجماع يفيد العلم بالنظر إلى الأدلة على حجية الإجماع كذلك خبر الرسول أفادته العلم بالنظر إلى الأدلة على حجية خبر الرسول فلوضح الجواب المصدر بقوله وقد يجاب لزمه أن يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو خلاف الإجماع.

أجابه جند عن هذا الايراد بأن هذا الرد انما كان وارداً لو كان مراد ذلك المجيب هو اخراج خبراهل الإجماع عن البحث وليس كذلك بل مراده ادراج خبراهل الإجماع في خبر الرسول وقوله بالنظر إلى الأدلة اشارة إلى وجه الإدراج بأن الوجه لإدراج خبراهل

الإجماع في خبر الرسول هو أن حجية الإجماع إنما تثبت بخبر الرسول فالحكم الثابت بخبر اهل الإجماع كأنه ثابت بخبر الرسول.

فقليل: فرق بين خبر الرسول وبين خبر اهل الإجماع بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والإجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الإجماع لكن البابرقي رح قال أن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة لازمة له ايضاً والا لم يكن دليلاً وذهولنا عن الأدلة لا يستلزم الانفكاك.

وأما القعل هذا عدل لقوله فالحواس ولقوله والخبر وهو في اللغة القيد يقال عقلت البعير أي قيّدته سمي العقل به لأن صاحب العقل كما المقيد عن ارتكاب القبائح (وهو قوة) غرضه بيان تعريف العقل ثم القوة كيفية في الشيء يكون مبدأ لفعله وتأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدأ الانفعال والتأثير وهو المراد ههنا ثم القوة مصدر ذواتاء يستوي فيه التذكير والتأنيث فلا اشكال في الحمل للنفس أي للروح وأختلف في ماهية النفس فقال بعض اهل الشرع لا يعرفها إلا الله تعالى وقال الحكماء والصوفية والغزالي رحمه الله جوهر مجرد ليس حالاً في البدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف بعلاقة مجهولة الكنه والمتأخرون من الأشاعرة على أنه جسم لطيف سار في البدن. فإن قيل بين كلامي الشارح تدافع لأنه قال في وجه حصر الأسباب والا فالعقل أي وإن لم يكن آلة غير مدرك فيفهم منه أن العقل ليس بآلة وقال ههنا أن العقل قوة للنفس فالنفس مدرك والقوة آلة فيعلم منه أن العقل آلة.

قلنا: أولاً قدمر هناك أن النفي متوجه إلى القيد أي إلى قوله (غير المدرك) فيكون المعنى إن لم تكن الآلة مغائرة للمدرك بل كانت عين المدرك فهو العقل وثانياً أن النفي هناك متوجه إلى المقيد والقيد كلاهما فلا يكون العقل آلة ولا يدل كلامه ههنا على أنه آلة لأنه قال قوة للنفس وقوة الشيء يكون وصفاً لذلك الشيء ووصف الشيء لا يسمى آلة لذلك الشيء (بها تستعد) النفس والاستعداد (تیارشدن) وفي الاصطلاح كون الشيء قابلاً لتأثير الغير فيه.

فإن قيل: الاستعداد يقابل الفعل فلما كان العقل سبباً لاستعداد العلم والإدراك فلا يكون مجامع العلم والإدراك مع أنه بمجامعه.

قلنا: المراد من الإستعداد التمكّن لا ما يقابل الفعل والتمكّن بمجامع الفعل (للعلم) يعني بتلك القوة يستعد الروح لحصول العلوم من الباري تعالى (والإدراك) فيه ثلاثة احتمالات الأول أن يكون عطفاً تفسيرياً للعلوم والثاني أن يكون المراد منها إدراك الحواس ومن العلوم ماسوى إدراك الحواس والثالث أن يكون المراد منها ما يعم اليقيني والظني ومن العلوم اليقينيات فقط.

فإن قيل: تعريف العقل لا يكون مانعاً يدخل فيه الحواس أيضاً فإن الحس يستعد بها النفس للإدراك.

قلنا: الحس يستعد بها النفس للعلم الاحساسي فقط والعقل يستعد بها النفس للعلوم مطلقاً (وهو المعنى بقولهم غريزة) أي صفة فطرية طبعية والفعل بمعنى المفعول أي مغروزة (خ كرى شوى) (يتبعها) أي يلزمها الضمير راجع إلى الغريزة (العلم بالضروريات) غرض الشارح بيان أن مأل التعريفين واحد.

فإن قيل: لأنسلم وحدة مأل التعريفين بل الفرق موجود فإن العلوم والإدراكات في التعريف الأول مذكورة مطلقاً بحيث تعم الضروريات والنظريات بخلاف التعريف الثاني فإن المذكور فيه هو العلم الخاص المعنى الضروري لأنه قال بالضروريات.

قلنا: أولاً أن في التعريف الثاني حذف المعطوف أي يتبعها العلم بالضروريات والنظريات وثانياً أن الباء في قوله بالضروريات ليست بداخلة على المعلوم فيكون المعنى يتبعها علم النظريات بواسطة الضروريات فيكون التعريف الثاني أعم كالتعريف الأول وثالثاً أن المذكور في التعريف الأول الإستعداد للعلوم والإدراكات والمذكور في التعريف الثاني حصول الضروريات بالفعل وحصول الضروريات بالفعل مستلزم لإستعداد إكتساب النظريات.

فإن قلت: لأنسلم أن العقل يتبعها العلم بالضروريات فإن العاقل قد يخلو عن بعض الضروريات كالعينين عن لذة الجماع والأكمه عن ماهية الألوان.



قلنا: المراد من الضروريات جنسها والمعنى يتبعها العلم بجنس الضر-وريات وليس المراد العلم بجميع الضروريات والأكمه والعين لا يخلوان عن العلم بجنس الضروري.  
فإن قيل: النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه.

أجابه بقوله (عند سلامة الآلات) هي الحواس الظاهرة والباطنة (وقيل جوهر) غرضه بيان التعريف الثالث للعقل (تدرك به الغايبات) أي ما غاب عن الحواس من الجواهر والأعراض والمفاهيم (بالوسائط) أي الدلائل (والمحسوسات بالمشاهدة) أي باستعمال الحواس الظاهرة هذا هو النفس بعينها إذ العقل المغاير للنفس لا تدرك به إلا الغائبات إذ ادراك المحسوسات بالحواس وكذلك تفسيره بالجواهر يدل على العينية فإن الجوهر هو العقل.

فإن قيل: لم صدر التعريف الثالث بصيغة التمييز.  
قلنا: إشارة إلى ضعفه فإن هذا التعريف يشهد على عينية العقل مع النفس والشرع والعرف واللغة شاهدة على المغائرة بينهما أما الشرع فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم (هُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالْدِّينِ) وقال النبي صلى الله عليه وسلم (كَلَّمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ) فيدل الشرع على تفاوت عقول الناس وأما العرف فإنه يقال في العرف فلان قليل العقل وفلان كثير العقل فيدل العرف أيضاً على تفاوت العقول والنفس غير متفاوتة فإنها جوهر مجرد عن المادة موجود في الناس بلا تفاوت وأما اللغة فإن العقل في اللغة مصدر يقال عقل يعقل عقلاً فهو عاقل والنفس ذاة وعين والمغائرة بين المعنى المصدري والعين بديهية.

فإن قيل: النفس هو الجوهر الجسماني عند البعض وهو بعينه العقل فإنهم استدلوا على جوهرية العقل بقوله أن الله خلق العقل على صورته فقال اقبل فأقبل فقال ادبر فأدبر وقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فهذان الحديثان يدلان على أن العقل جوهر وهو النفس بعينها فصح هذا التعريف.

قلنا: أن كلام المصنف يدل على المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق فكما ان الحواس والخبر الصادق مغايران للنفس يجب أن يكون العقل أيضاً مغايراً لها فتفسير العقل ههنا بالجواهر الدال على العينية ليس على ما ينبغي دون على الإطلاق.

وأجابه عصام رحمه الله بأننا لانسلم الاتحاد بين العقل والنفس على هذا التعريف لأن النفس مدرك والعقل على هذا التعريف مدرك به فإنه قال (تدرك به الغائبات) اللهم إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلاً فهو سبب للعلم ايضاً. فإن قيل: لم لم يقيد المصنف رح العلم بالضروري ونحو ذلك كما قيد في الخبر المتواتر وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم.

أجاب الخيالي رح بما حاصله أن عدم تقييده بقيد من القيود المذكورة إشارة إلى أنه سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو استدلالياً أو نحو ذلك. فإن قيل: كونه سبباً للعلم علم مما سبق فلم صرح به ثانياً.

أجاب الشارح رح بقوله (صرح) أي الماتن بذلك أي بكونه سبباً مع كونه معلوماً مما سبق (لما فيه من خلاف السمنية) كلمة من بيان كلمة ما والسمنية قوم من كفار هند منسوبون إلى بلدة سومنات وزعموا أنه لا طريق إلى العلم إلا الحس والملاحظة قوم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم إبطال دين الإسلام وقالوا لا سبيل إلى العلم إلا الرجوع إلى الإمام المعصوم المخفي ويزعمون أنه ليس المراد من الصلوة والصوم ما فهمه أهل السنة بل لها معانٍ آخر لا يعرفها إلا الإمام ويقولون كذلك في جميع الآيات في جميع النظريات فنظر العقل عندهم لا يفيد شيئاً.

فإن قيل: السمنية اختلفوا في الضروريات والنظريات كليهما فإنهم قالوا لا سبيل إلى العلم سوى الحس فينبغي أن يقول الشارح جميع العقلية بدل جميع النظريات فإن العقلية تشمل الضروريات والنظريات.

قلنا: للنظر معنيان الأول مطلق توجه العقل سواء كان معه تفكر أولاً والثاني بمعنى توجه العقل إذا كان معه تفكر والنظري المنسوب إلى النظر بالمعنى الثاني يقابل الضروري فلا يتناوله وأما النظري المنسوب إلى النظر بالمعنى الأول فهو يتناول الضروري كما يتناول النظري المتعارف كما سيأتي بقوله والحاصل من نظر العقل نوعان فالنظريات كالعقلية يشتمل الضروري والنظري. (وبعض الفلاسفة أي) لما فيه من خلاف بعض الفلاسفة في

الإلهيات وقالوا العقل يفيد في الفنون الرياضية ولا يفيد في الإلهيات لبعدها عن الفهم وحاصل الجواب أن مسألة افادة العقل خلافة فلا بأس بتكررها بناءً على كثرة الاختلاف. فإن قيل: المتبادر أنه دليل للسمنية القائلة على أن العقل لا يفيد العلم في جميع النظريات فلا يصح الدليل لأنه لا اختلاف في جميع النظريات فضلاً عن كثرته لأنه لا اختلاف في مسائل علم الهندسة المذكورة في اقليدس ولا في مسائل الحساب المذكورة في خلاصة الحساب.

قلنا: هذا دليل لبعض الفلاسفة القائلة على أن العقل لا يفيد العلم في الإلهيات فقط ولا شك في كثرة الاختلاف في المسائل الإلهية كما ستطلع عليه حين رجوعك إلى الحكمة الإلهية وأما دليل السمنية فسيأتي بقوله (فإن قيل كون النظر مفيداً).

أونقول: هذا دليل السمنية ويكفي لهم أن يقولوا في الدليل أن جميع النظريات لا يفيد العلم لكثرة الاختلاف في نوع واحد منها وهي الإلهيات.

أونقول: هذا دليل لكلا الفريقين أما للفلاسفة فلأن كثرة الاختلاف في بعض الإلهيات يرفع الأمان عن جميع الإلهيات وأما للسمنية فلأنهم يقولون أن كثرة الاختلاف في بعض الإلهيات لورفع الأمان عن جميع الإلهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الأمان عن جميع النظريات وتناقض الأراء.

فإن قيل: لا يصح اضافة التناقض إلى الأراء لأن التناقض بين نتائج الأراء لا بين الأراء.

قلنا: في عبارة الشارح حذف المضاف أي وتناقض نتائج الأراء.

فإن قيل: ذكر تناقض الأراء بعد قوله كثرة الاختلاف مستدرك.

قلنا: المراد من كثرة الاختلاف هو كثرة الاختلاف في أراء اشخاص متعددة والمراد من تناقض الأراء هو التناقض في اراء شخص واحد وحاصل دليلهم أنه على تقدير كون نظر العقل مفيداً في الإلهيات يلزم اجتماع النقيضين لكثرة الاختلافات في الإلهيات فلو كانت انظار العقول صحيحة ومفيدة لزم اجتماع النقيضين مثلاً أن اهل الحق يقولون ان الله تعالى ليس بجسم والمجسمة يقولون أنه جسم لوضح انظار كليهما لزم كونه تعالى جسماً غير جسم والجواب غرضه بيان الرد على دليلهم ان ذلك أي كثرة الاختلاف والتناقض (لفساد النظر) من بعض النظار (فلا ينافي) أي لا يتنافي كثرة الاختلاف



والتناقض (كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم) حاصل الجواب ان ذلك انما يرد لو كان المراد من افادة النظر العلم هو افادة النظر مطلقاً سواء كان صحيحاً او فاسداً لكن الأمر ليس كذلك بل المراد منه افادة النظر الصحيح والاختلاف وتناقض الأراء لأجل النظر الفاسد (على ان ماذكرتم).

جواب ثان: إلزامي والمراد مما ذكرتم هو ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر العلم (استدلال بنظر العقل) لأنه ايضاً دليل عقلي (من جملة الدلائل العقلية ففيه إثبات بعض ما نفيتم فيتناقض) أي يلزم التناقض بين مدعاكم ودليلكم.

حاصل الجواب: أن مدعاكم سالبة كلية أي لاشيء من نظر العقل بمفيد وذكرتم لإثباتها دليلاً خاصاً وهو قولهم بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الأراء فهذا الدليل مفيد للعلم فصدقت الموجبة الجزئية أي بعض نظر العقل مفيد وهو هذا الدليل والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية (فان زعموا) في رد الجواب الثاني لأهل الحق (أنه) أي ما قالوا من الدليل المذكور (معارضة الفاسد) وهو كون نظر العقل مفيداً (بالفاسد) بالدليل الذي ذكره من كثرة الاختلاف وتناقض الأراء أي نحن لاندي أن ماذكرناه من الإستدلال المذكور صحيح ومفيد بل ندفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد.

قلنا: (اما ان يفيد) ماذكرتم شيئاً من العلم فلا يكون فاسداً لأن الفاسد لا يفيد شيئاً (اولا يفيد) شيئاً فلا يكون معارضة لأن المعارضة عبارة عن إثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد شيئاً لا يصح به المعارضة.

قوله فان قيل: هذا إعتراض من جانب المنكرين لإفادة النظر وحاصله أن كون نظر العقل مفيداً ليس بصحيح لأنه على تقدير صحته إما ان يكون قولنا (العقل مفيد) قضية بديهية أو نظرية لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما وجه الملازمة فلا ينحصر التصور والتصديق في البديهي والنظري واما بطلان التالي بإعتبار الشق الأول لأنها لو كانت بديهية لم يقع فيه خلاف كما هو شأن البديهيات كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وقد وقع فيه خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات والفلاسفة في الإلهيات وهونافي البداهة وأما بطلان التالي بإعتبار الشق الثاني فلأنها لو كانت نظرية لزم إثبات النظر بالنظر وهو باطل لأنه دور والملازمة

ان كل نظري يتوقف على النظر (ان كان) أي كون نظراً للعقل مفيداً (ضرورياً) أي بديهياً (لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس لعقل) ان ينكر عنه مع ان الخلاف متحقق من السمنية والملاحدة (وان كان نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر) أي لزماً اثبات افادة النظر بإفادة النظر فبالعبارة بحذف المضاف في الموضعين وتفصيله أن قولك كل نظراً للعقل مفيد قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فأني دليل ذكرته لإثباتها يكون فرداً من افراد النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية وهو استفاد عن افادة كل نظراً للعقل والحاصل ان الكلية أي كل نظراً للعقل مفيد لو كان نظرياً لتوقف على نظراً لخاص والنظر لخاص انما يصير مفيداً اذا كان كل نظراً للعقل مفيداً فإن حكم الجزئي يكون مستفاداً من القانون الكلي بضم الصغرى سهلة الحصول إلى ذلك القانون الكلي هكذا هذا النظر المخصوص نظراً صحيح (صغرى) وكل نظراً صحيح يكون مفيداً للعلم ينتج ان هذا المخصوص مفيد للعلم فتوقف الكلية على النظر المخصوص وحكم النظر المخصوص مستفاداً من القانون الكلي وفي ضمن القانون الكلي هذا النظر لخاص ايضاً موجود فلزم استفادة حكم النظر المخصوص عن نفسه في ضمن تلك الكلية وهو توقف الشيء على نفسه المستى بلازم الدور.

وايضاً نقول: لما توقف الكلية بالجزئية يتوقف كل فرد منها على الجزئية ومن افرادها هذه الجزئية فلزم توقف الجزئية على الجزئية وهو ايضاً توقف الشيء على نفسه المستى بحاصل الدور ولازمه فليس هنا دور حقيقة وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف هنا من الجانبين بل لازمه اعني توقف الشيء على نفسه قال جند رح في حاشية (١٧) ص (١٦) بأن هنا دور حقيقة لأن العلم بأن كل نظراً صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بإفادته لها والحال أن العلم بإفادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم على الفروع مستفاد من الأصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه الخ ثم قال فلاحاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي انتهى حاصله ان العلم بالكلية (كل نظراً للعقل مفيد) موقوف على العلم بإفادة النظر المخصوص والعلم بإفادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية فلزم التوقف من الجانبين وهو دور حقيقة لكنه ليس بشيء لأننا سلمنا ان العلم بالكلية موقوف على العلم بإفادة النظر المخصوص لكن لانسلم أن العلم بإفادة



النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية بل العلم بالنظر المخصوص مستفاد من العلم بتلك الكلية واين الاستفادة من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه اخر فتفكرو ولا تسرع في الرد والقبول فإن الدنيا ملئت ممن يكتب ويطلع.

قوله قلنا: غرضه بيان الجواب عن الاعتراض المذكور بوجهين الأول بإختيار الشق الأول وأشار اليه بقوله (الضروري قديقع فيه خلاف) حاصله انا نختار ان نظر العقل مفيد قضية بديهية وانقلت أنه قد وقع فيه خلاف.

قلنا: لأبأس فيه لأن الضروري قديقع فيه خلاف (امال عناد) وهو انكار الحق عمداً لرد الخصم (او القصور في الإدراك) أي في تصور طرفي القضية فهذا الخلاف لا ينافي البدهة الا ترى أن السوفسطائية انكروا البديهيات كلها (فالعقول متفاوتة بحسب اصل الفطرة) أي من أول الخلقة وهو ظاهر جداً (باتفاق من العقلاء واستدلال الآثار وشهادة من الاخبار) في بيان معنى الآثار والاعبار ثلثة أقوال الأول أن المراد منهما معاً احاديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال (كلموا الناس على قدر عقولهم) وقال في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) والثاني أن يكون المراد من الاشارة عن اولي العقول فإن العقلاء يرون أن بعضهم يقتدرون بإستخراج دقائق العلوم ما لا يستطيعه الآخر ومن الأخبار الحكايات المنقولة عن العقلاء والحمقاء والثالث أن المراد من الآثار المشاهدة المذكورة ومن الأخبار الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم (والنظري) أي كل نظر العقل مفيد الغرض منه جواب ثان بإختيار الشق الثاني وحاصله أن قولنا كل نظر العقل مفيد قضية نظرية. وإن قلته فيلزم افادة النظر بإفادة النظر.

قلته لأبأس فيه.

وإن قلته أنه يلزم الدور لأن موضوع هذه القضية الكلية أي كل نظر العقل مفيد مشتمل على النظر الخاص فإذا كان النظر الخاص مثبتاً بالكسر للقضية الكلية لزم اثبات النظر الخاص بالنظر الخاص فإن نظر الخاص لما كان دليلاً للقضية الكلية والقضية الكلية مشتملة على النظر الخاص صار النظر الخاص دليلاً على النظر الخاص.



قلت: للنظر الخاص لحاظان الأول لحاظ نفس ذاته أي مع قطع النظر عن التعبير عنها بعنوان النظر مثلاً قولنا العالم متغير (صغرى) وكل متغير حادث (كبرى) يفيد العلم بحدوث العالم بالنظر إلى ذاته لتحقيق شروط الإنتاج فيه كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى وإندراج الأصغر تحت الأوسط وإندراج الأوسط تحت الأكبر وبهذا الاعتبار ثبوت (مفيد) بديهي لهذه المقدمات لا يحتاج إلى نظرٍ والثاني لحاظ معنويتها بعنوان النظر وبهذا الاعتبار ثبوت المحمول أي مفيداً لهانظري فالنظري الخاص بالعنوان الأول مثبت بالكسر وبالثاني مثبت بالفتح فلم يتحقق الدور (قد يثبت بنظر مخصوص) ضروري المقدمات (لا يعبر عنه) أي عن هذا النظر المخصوص (بالنظر) أي لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً فالنظر المخصوص بهذا الاعتبار مثبت بالكسر والمثبت بالفتح هي الكلية أي كل نظر العقل مفيد والنظر الخاص داخل تحت عنوان موضوع الكلية باللحاظ الثاني فالنظر الخاص مثبت بالفتح لكن باللحاظ الثاني كما يقال مثال أو نظير ليحصل التوضيح (قولنا) مبتدأ (العالم متغير وكل متغير حادث) بدل عن المبتدأ (يفيد العلم بحدوث العالم) خبر (بالضرورة) أي بالبدهة لأن الشكل الأول بديهي الإنتاج (وليس ذلك) أي أفادة النظر الخاص (لخصوصية هذا النظر) دفع اعتراض وهوان النظر الخاص بالاعتبار الأول كيف يكون مثبتاً بالكسر وكذلك بالاعتبار الثاني كيف يكون مثبتاً بالفتح والحال أن النظر الخاص جزئي والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً حاصل الدفع أن ذلك إنما يرد لوقلنا أن النظر الخاص مثبت بالكسر من حيث خصوصيتها وليس كذلك بل مع لحاظ اقترانها بشرائط الإنتاج بل إفادته للعلم (لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه) أي إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وإندراج وتكرار الأوسط (فيكون كل نظر صحيح) احتراز عن الفاسد (مقرون بشرائطه مفيداً للعلم) فاندفع الاعتراض (وفي تحقيق هذا المنع) أي منع الدور (زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) فإنه يرد عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية مع أنها داخلية تحت الكلية في الواقع فلا بد من نظريتها فأما أن تثبت بنظر آخر وهو بنظر آخر لا إلى نهاية فيلزم التسلسل أو تثبت بالكلية فيلزم الدور والجواب أن الشخصية بديهية ونظرية معاً لكن باعتبارين والبدهة والنظارة

تختلفان بحسب العنوان فالشخصية إذا اعتبرت من حيث الذات فهي بديهية وإذا اعتبرت بعنوان النظر فهي نظرية قال عصام الدين لعل أن يكون هذا إشارة إلى ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا لدفع دور وارد على كبرى الشكل الأول وحاصل اعتراض الدور على كبرى الشكل الأول هو أن الشكل الأول على تقدير أن يشترط فيه كلية الكبرى دوري وكل شكل هكذا شأنه يكون باطلاً ينتج أن الشكل الأول باطل أمالكبرى. فظاهرة وأما الصغرى فلأنه إذا اشترط في الشكل الأول كلية الكبرى تكون ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة موقوفاً على كلية الكبرى وكلية الكبرى موقوفة على اثبات الأكبر للأصغر وذلك لأن الحكم في الكبرى إنما هو بالأكبر على جميع افراد الحد الأوسط والبعض من افراد الحد الأوسط هو الأصغر فيكون إثبات الأكبر لجميع افراد الحد الأوسط موقوفاً على النتيجة فهاذا الدور وحاصل جواب الشيخ ابن علي بن سينا هو أن في اثبات الأكبر للأصغر اعتباران الأول اثباته له بعنوان الأصغر والثاني اثباته له بعنوان الحد الأوسط ويجوز أن يكون الإثبات بالاعتبار الأول نظرياً ويكون الإثبات بالاعتبار الثاني ضرورياً فتكون النتيجة موقوفة على كلية الكبرى ولا تكون كلية الكبرى موقوفة على النتيجة فلا يكون الدور لازماً (وما ثبت منه) غرض المصنف رح بيان تقسيم العلم الثابت بالعقل إلى الضروري والإكتسابي (أي من العلم الثابت بالعقل) غرض الشارح منه ثلاثة أمور الأول تشریح كلمة ما بأنها عبارة عن العلم لا عن الشيء وأشار إليه بقوله من العلم والغرض من هذا التشریح دفع اعتراض وهو أن كلمة ما عبارة عن الشيء فيكون المعنى والشيء الثابت بالعقل بالبدهة فهو ضروري أو بالاستدلال فهو إكتسابي مع أنه غلط لأن فعل النفس من الترتيب وغيره يصدق عليه أنه شيء ثابت بالعقل وليس بضروري ولا إكتسابي لأنهما قسمان للعلم والعلم كيف أضافة أو انفعال وفعل النفس ليس بشيء منها بل من مقولة الفعل حاصل الدفع أن كلمة ما عبارة عن العلم فخرج فعل النفس عن كلمة ما والغرض الثاني تشریح كلمة من في قوله منه بأنه بمعنى الباء السببية لا للبيان ولا للتبعيض وأشار إليه بإدخال الباء السببية على العقل والمقصود من هذا التشریح ايضاً دفع اعتراض وهو أنه يجوز أن تكون كلمة من بيانية أو تبعيضية وكلاهما باطلان أما الأول فلأنه على هذا يكون المعنى العلم الثابت هو العقل مع أن العقل ليس بعلم بل آلة وعلى الثاني يكون المعنى بعض العلم هو العقل مع



أنه باطل لأن بعض العلم أيضاً ليس بألة حاصل الدفع أنه ليست كلمة من على معناها الحقيقي بل بمعنى الباء السببية والغرض الثالث تشريح الضمير في قوله منه بأنه راجع إلى العقل لا إلى العلم وأشار إليه بذكر العقل موضع الضمير والغرض منه أيضاً دفع اعتراض وهوان الضمير راجع إلى العلم لقربه فيكون المعنى والعلم الثابت بسبب العلم مع أنه لا يكون العلم سبباً لنفسه حاصل الدفع أن الضمير راجع إلى العقل لا إلى العلم (بالبداهة) قال الشارح في تفسيره (أي بأول التوجه) ثم لما يرد أن معنى أول التوجه عدم الإحتياج إلى امور خارجية أصلاً فعلى هذا لا يصح حصر ما ثبت بالعقل في الضروري والإكتسابي لأن الحدسيات والتجريبات من جملة ما ثبت بالعقل وليست تلك الأمور بحاصل بأول التوجه حتى تكون ضرورياً لأنها تحتاج إلى الأمور الخارجية فإن الحدس يحتاج إلى صلوح المقدمات والتجربة إلى تكرار الفعل وكذلك ليست ياكنتسابي لأنه عبارة عن ما ثبت بالاستدلال والأمور المذكورة ليست كذلك فدفعه بقوله (من غير احتياج إلى تفكر) حاصل الدفع أن ذلك إنما يرد لو كان المراد بأول التوجه هو الأول الحقيقي وليس كذلك فإن المراد منه هو الأول الإضافي بالنظر إلى تفكر واستدلال فعلى هذا تدخل التجريبات في الضروري (فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) بأن فهمه لا يتوقف على دليل (فإنه) أي الشأن غرضه تطبيق المثال بالمثال له (بعد تصور الكل والجزء) وبعد تصور (الأعظم) لا يتوقف هذا العلم (على شيء) بعد التوجه.

فإن قلت: الجسم مركب عند المتكلمين من الجواهر الفردة فيكون الجوهر الفرد جزءاً من الجسم والجسم كله مع أنه لا يصح أن يقال الجسم أعظم من الجوهر الفرد لأن اعظمية الجسم من الجوهر الفرد يستلزم اصغرية الجوهر الفرد من الجسم والكبروية والأصغرية من توابع المقدار ولا مقدار للجوهر الفرد فلا نسلم أن الكل أعظم من الجزء.

قلت: هذا إنما كان وارداً لو كان حكمنا بأن الكل أعظم من الجزء على الإطلاق وليس كذلك بل هو في المركبات المقدارية والأجزاء المقدارية.

فإن قيل: لا نسلم عدم التوقف على شيء ما بل يتوقف على الشيء الذي يكون ذلك الجزء ثابتاً له.



قلنا: هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الكل والجزء الكل والجزء المطلقين أي غير مقيدين بأنه جزء الشيء وأنه كل الشيء وليس كذلك بل المراد من الكل كل الشيء ومن الجزء جزء الشيء ولا شك أن هذا الحكم بعد تصور كل الشيء وجزء الشيء والأعظم لا يتوقف على شيء آخر.

فإن قيل: لانسلم عدم التوقف على شيء فإن هذا الحكم يتوقف على معنى من المأخوذ في هذا الحكم (الكل اعظم من الجزء) وايضاً لو كان هذا الحكم قضية محصورة يكون موقوفاً على تصور السور والأفراد واتصاف الأفراد ولو كان مهمة يكون موقوفاً على الآخرين. قلنا: هذه الأمور من متمات الموضوع والمحمول ومراد الشارح هو أنه لا يتوقف على شيء بعد تصور الموضوع والمحمول ومتماتهما (ومن توقف) وترد فيه (حيث زعم أن جزء الإنسان كاليدين مثلاً قد يكون أعظم منه) أي من الإنسان وذنب الطائوس اعظم من الطائوس فهو أي فهذا الزاعم (لم يتصور معنى الكل والجزء) لأن الكل هو مجموع اليد وبقية الأجزاء والطائوس هو مجموع الذنب وبقية الأجزاء (وما ثبت منه بالاستدلال) غرضه من قوله أي بالنظر دفع ما يرد من أن الاستدلال عبارة عن طلب الدليل والعلم انما يحصل بالدليل وبالنظر فيه لا بطلب الدليل حاصل الدفع أنه ليس المراد من الاستدلال معناه اللغوي بل المراد منه المعنى الاصطلاحي وهو النظر في الدليل.

فإن قيل: الاستدلال عبارة عن ان يكون الأوسط معلولاً للأكبر وهو البرهان الإنفي ولا ينحصر الإكتسابي فيه فإن في الإكتسابي قد يكون الأوسط علة للأكبر المسمى بالتعليل وهو البرهان اللمني.

أجاب بقوله سواء كان الخ حاصل الدفع أنه ليس المراد من الاستدلال هو الاستدلال بالمعنى الأخص بل المراد منه الاستدلال بالمعنى الأعم والاستدلال بالمعنى الأعم يتناول التعليل ايضاً.

### تقسيم البرهان

اعلم أن البرهان على قسمين لمي وإني ففي الأول يكون الاستدلال من العلة على المعلول وهو على قسمين الأول أن يكون الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في نفسه ولاجل هذا يكون علة لثبوته للأصغر أي يكون الأوسط علة للوجود في نفسه للأكبر وللوجود

الرابطي له ويسمى بالبرهان اللبي المطلق والثاني أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغرأي يكون الأوسط علة للوجود الرابطي فقط ويسمى بالبرهان اللبي الغيرالمطلق مثال الأول قولنا زيد متعفن الأخلاط (صغرى) وكل متعفن الأخلاط محموم (كبرى) فزيد محموم (نتيجة) فقولنا في النتيجة (زيد) اصغر وقولنا محموم اكبر وقولنا في الصغرى والكبرى (متعفن الأخلاط) اوسط وهو علة للوجود في نفسه للأكبر وكذا للوجود الرابطي ومثال الثاني قولنا الجسم مؤلف بالفتح (صغرى) وكل مؤلف بالفتح له مؤلف بالكسر (كبرى) فالجسم له مؤلف بالكسر- (نتيجة) فقولنا في النتيجة الجسم اصغر وقوله مؤلف بالكسر اكبر وقولنا في الصغرى والكبرى مؤلف بالفتح اوسط وهو علة للوجود الرابطي للأكبر فقط ويكون في البرهان الإني الإستدلال من المعلول على العلة وهو على ثلاثة اقسام الأول أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر كقولنا زيد محموم (صغرى) وكل محموم متعفن الأخلاط (كبرى) فزيد متعفن الأخلاط (نتيجة) فقولنا في الصغرى والكبرى محموم اوسط وهو معلول لقولنا في النتيجة (متعفن الأخلاط) وهو اكبر والثاني أن يكون الأوسط والأكبر كلاهما معلولي علةٍ ثالثة كقولنا هذا الحمى يشتد غباً أي ملاريا (صغرى) وكل حمى يشتد غباً فهي محرقة (كبرى) فهذا الحمى محرقة (نتيجة) فقولنا يشتد غباً اوسط وقولنا محرقة اكبر وليس احدهما علة للاخر بل كلاهما معلولي علة ثالثة وهي الصفراء المتعفن والثالث أن يكون بين الأوسط والأكبر تقابل تضائف كقولنا هذا الشخص أب (صغرى) وكل اب فله ابن (كبرى) فهذا الشخص له ابن (نتيجة) فاحفظ هذا فإنه ينفعك في المواضع الكثيرة.

(أي حاصل بالكسب) الخ اعلم صاحب النبراس رح ذكر خمسة اصطلاحات للقوم في الضروري.

الأول: أن الضروري عبارة عما حصل بدون دليل ومقابله الكسبي وهو ما يكون حاصلاً بدليل ويقال له النظري وكذا الاستدلالي ايضاً وعلى هذا ينقسم الضروري إلى سبعة اقسام وهي البديهي الأولي (٢) والفطري (٣) والحسي (٤) والوجداني (٥) والحدسي (٦) والتجريبي (٧) والتواتري.

والثاني: أن الضروري والبدهي ما حصل بدون دليل والكسبي والنظري والاستدلالي ما حصل بدليل. والفرق بين الاصطلاحين هو أن البدهي على الاصطلاح الأول قسم للضروري وعلى الاصطلاح الثاني مرادف له.

والثالث: أن الضروري عبارة عما لا يكون للقدرة فيه مدخل والإكتسابي هو ما يكون للقدرة فيه مدخل وعلى هذا الاصطلاح يكون البدهي الأولي والفطري والوجداني من اقسام الضروري والنظري والحسي والحدسي والتجربوي والتواتري من أقسام الكسبي. والرابع: أن الإكتسابي هو ما يكون القدرة فيه مستقلاً ويقال له النظري والاستدلالي والضروري هو ما لا يكون القدرة فيه مستقلاً سواء كان له دخل فيه أولاً ويكون الضروري بهذا المعنى منقسماً إلى سبعة اقسام مذكورة.

والخامس: أن الضروري هو ما لا يكون حصوله بالاختيار بل يكون حاصلًا بدون الاختيار والكسبي هو ما يكون حصوله بالاختيار ثم أن الاختيار مفسر- بتفسيرين الأول مدخلية الاختيار سواء كان مستقلاً أولاً والثاني استقلال الاختيار فعلى التفسير الأول يكون الضروري عبارة عما حصل بدون مدخلية القدرة فيه والإكتسابي ما يكون للقدرة فيه مدخل وعلى التفسير الثاني يكون الضروري عبارة عما لا يكون القدرة فيه مستقلة والإكتسابي ما يكون القدرة فيه مستقلة ثم قال الظاهر عندي أن المصنف رح اختار الاصطلاح الثاني وحينئذ لا غبار على عبارته ولكن الشارح حمل عبارته على الاصطلاح الخامس على التفسير الأول للاختيار وجعل الحمل في قوله فهو إكتسابي من باب حمل العام على الخاص ثم قال أن الباعث على الشارح في ذلك توجيه كلام البداية وذاعجيب كالنعامة تترك بيضها وتحضن بيض غيرها فقول الشارح أي حاصل بالكسب تفسير للإكتسابي وعلى هذا التفسير يكون الإكتسابي اعم من الاستدلالي وشاملاً للنظري والحسي والحدسي والتجربوي والتواتري والأنسب ان يفسر- الشارح الإكتسابي بما يكون محتاجاً إلى تفكير لأنه فسر الضروري بما لا يحتاج إلى تفكير (وهو) أي الكسب (مباشرة الأسباب) أي استعمالها (بالاختيار) متعلق بالمباشرة.



فإن قيل: الاختيار مأخوذ في مفهوم المباشرة لأن المباشرة عبارة عن الكسب وهو لا يكون إلا مع الاختيار فذكر الاختيار بعد المباشرة مستدرك.

قلنا: هذا من باب التصريح بما علم ضمناً.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء اكتسابياً لأنه أيضاً يتوقف على اسباب اختيارية كالتوجه إلى الطرفين.

قلنا: المراد من الاسباب الاختيارية ماسوى تصور الطرفين (كصرف العقل) وفسره بقوله (والنظر في المقدمات في الاستدلالات) كحدوث العالم وبطلان الهيولي قال في حاشية رقم (١٥) ص (١٧) (فارغاً عن الفرد) هذا سهوٌ من قلم الناسخ والصحيح فارغاً من الغير كما في اكثر النسخ. (وكالاضغاء) (كوش نهادن) (وتقليب) أي (تحريك الحدقة) أي العين نحو المبصرات (ونحو ذلك في الحسيات) كوضع المشموم على الأنف ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان والحاصل أن هذه العلوم الحسية يكون للاختيار دخل فيها فهي داخلية في الاكتسابي (فالاعتسابي اعم من الاستدلالي) بحسب المفهوم يعني إذا تقرر أن الاستدلالي ماثبت بالدليل والاكتسابي ما حصل بالاختيار سواء كان بالنظر في المقدمات أو غيره ظهران الاعتسابي اعم من الاستدلالي بحسب المفهوم أو معناه أن الإعتسابي اعم من الاستدلالي بحسب الصدق والحمل فإن كل علم حاصل بنظر العقل في الدليل علم حاصل بالاختيار وليس كل علم حاصل بالاختيار حاصل بنظر العقل كالأبصار مثلاً وأما بحسب التحقيق والوجود فهما متلازمان إذ ما من علم حاصل بالاختيار سوى نظر العقل في الدليل الا يستدل به العقل على معلوم آخر كما يستدل عليه الاستقراء الا ترى أن العلم الحاصل من الأبصار بالنار يستدل على الدخان والعلم الحاصل بالصوت من السماع يجعل دليلاً على الالفاظ وهكذا في كل مادة تحقق فيها العلم الاكتسابي يتحقق فيها الاستدلالي (لأنه) أي الاستدلالي (الذي يحصل بالنظر في الدليل) فقط والاكتسابي ما يحصل بالاختيار وهو اعم من النظر في الدليل الإصغاء وتقليب الحدقة (فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس) وهو ظاهر (كالأبصار) أي كالعلم الحاصل بالرؤية (الحاصل بالقصد والاختيار) فهو اكتسابي

لاستدلالي (وأما الضروري) غرضه بيان الاصطلاحين في الضروري وتوطئة لدفع التناقض عن كلام صاحب البداية (فقد يقال) أي يستعمل في مقابلة الاكتسابي فمعنى الضروري مالميس باكتسابي (ويفسر) الضروري حينئذ (بما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق) هذا التفسير منقول عن الإمام الباقلاني (أي يكون حاصلًا من غير اختيار للمخلوق) فحينئذ صارت دائرة الضروري ضيقة.

فإن قيل: أن تعريف الضروري المقابل للاكتسابي لا يكون مانعاً عن دخول الغير فيه (صغرى) وكلما هذا شأنه يكون باطلاً (كبرى) فتعريف الضروري باطل (نتيجة) أما الصغرى فلأنه يدخل فيه العلم بكنهه الواجب لأن هذا العلم لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق مع أن العلم بكنهه الواجب تعالى محال.

أجاب عنه العلامة الخيالي رح بأن كلمة ماعبرة عن العلم الحاصل لنا من غير اختيار لا عن مطلق العلم سواء كان حاصلًا لنا أولاً حتى يتناول التعريف للعلم بكنهه الواجب تعالى. فإن قيل: أن كلمة مامن ألفاظ العموم فما الدليل على التخصيص المذكور.

أجاب الخيالي رح أن الدليل على التخصيص المذكور هو كون الضروري من اقسام العلم الحادث والعلم الحادث هو العلم الحاصل واعتراض المحشي - جند رحمه الله أولاً على جوابه الأول بأن تقييد العلم بالحاصل لا يصح لأن الحصول معتبر في ماهية العلم واطلاق العلم على مالميس بمحاصل بطريق المجاز.

أجاب عنه اللاهوري رحمه الله بجوابين الأول أن اعتبار الحصول في ماهية العلم مذهب الحكماء فإنهم عرفوه بأنه الصورة الحاصلة وأما عندها هل الكلام فهو صفة توجب تميزاً الخ وصفة يتجلى بها المذكور الخ فلا يكون الحصول معتبراً في ماهية العلم والثاني سلمنا أن الحصول معتبر في ماهية العلم. لكن اطلاق العلم على مامن شأنه الحصول مجازاً شائع فيما بينهم فقيده بالحاصل لدفع توهم ارادة هذا المعنى المجازي واعتراض ثانياً على جوابه عن الاعتراض الثاني بأن مثل هذه القرينة في باب التعريفات غير مقبولة. قلنا: فاذا كروجه عدم المقبولية.



واعترض ثالثاً: بأن جعل الضروري من اقسام العلم الحادث لا يصح لأن الضروري بمعنى ما لا يتوقف على النظري يشمل علم الواجب ايضاً مع أنه قديم واجاب اولاً بأنه لا يشمل علم الواجب لان النظري مختص بالحادث فيجب أن يكون الضروري ايضاً مختصاً به فإن بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة وثانياً بأن الضروري وان كان يشمل علم الواجب تعالى لكنه يوهم الحدوث وهو نقص فلا يقال لعلم الله تعالى أنه ضروري (وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر) الضروري (حينئذ بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل) فحينئذ صارت دائرة الضروري وسبعة فالإدراك الحاصل بالاصغاء وتقليب الحدقة وغيرهما داخله في الضروري على هذا الاصلاح (فمن ههنا) أي من أجل اختلاف الاصطلاحين في الضروري (جعل بعضهم) أي بعض المصنفين من المتكلمين (العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً) هذا على الاصطلاح الأول ولم يجعلوه ضرورياً لأن الضروري على هذا الاصطلاح عبارة عما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي الحاصل بلا اختيار (وجعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ضرورياً) هذا على الاصطلاح الثاني (أي حاصل بدون الاستدلال) هذا تفسير الضروري على الاصطلاح الثاني واذا عرفت الاصطلاحين (فظهر أن لاتناقض) غرضه تصريح بدفع التناقض بعد التمهيد (في كلام صاحب البداية) اعلم أنه لا بد ههنا من بيان امرين الأول بيان التناقض والثاني بيان دفعه أما الأول فهو أن صاحب البداية قسم العلم أولاً إلى ضروري واكتسابي وهذا هو التقسيم الأول وفيه جعل الضروري مقابلاً للإكتسابي ثم قسم الإكتسابي إلى ضروري واستدلالي لأن الضروري في التقسيم الثاني للعلم الحاصل من نظر العقل لأنه قسم العلم الحاصل من نظر العقل إلى ضروري واستدلالي والعلم الحاصل من نظر العقل قسم للإكتسابي لأن العقل من اسباب العلم الإكتسابي فيكون الضروري قسماً للإكتسابي لأن قسم القسم للشيء قسم لذلك الشيء مع أنه كان قسماً للإكتسابي حاصله أنه قسم العلم إلى ضروري واكتسابي ثم قسم الإكتسابي إلى ضروري واستدلالي فجعل الضروري قسماً للإكتسابي أولاً وقسماً له ثانياً وهو تناقض لأن قسم الشيء يكون مبائناً عنه البتة وأما الثاني أي وجه الاندفاع فهو أن المراد من الضروري الذي هو قسم الاكتسابي هو على



الاصطلاح الأول أي ما يكون حاصلًا من غير اختيار للمخلوق والمراد من الضروري الذي هو قسم الإكتسابي هو الضروري على الاصطلاح الثاني أي ما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل وربما يقع الغلط بسبب الغفلة عن الاصطلاحين ولك أن تقول في بيان التناقض (١) أن الإستدلالي والضروري اخصان من الإكتسابي لأنهما قسمان للعلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم للإكتسابي وقسم القسم قسم فيكون الضروري والإستدلالي قسمان للإكتسابي والقسم يكون اخص (٢) ونقيض الإستدلالي هو الضروري في التقسيم الثاني ونقيض الإكتسابي هو الضروري في التقسيم الأول (٣) فيكون الضروري في التقسيم الثاني أعم لأنه نقيض الأخص والضروري في التقسيم الأول أخص لأنه نقيض الأعم ونقيض الأخص يكون اعم من نقيض الأعم (٤) والضروري الأعم (الضروري في التقسيم الثاني) قسم للإكتسابي لأنه قسم للعلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم للإكتسابي لأن قسم القسم قسم فالضروري الأعم قسم للإكتسابي وكلما كان الأعم قسمًا لشيء يكون الأخص ايضاً قسمًا لذلك الشيء فيكون الضروري في التقسيم الأول ايضاً قسمًا للإكتسابي مع أنه قسمه فصار قسم الشيء قسمًا منه.

والجواب باننا لانسلم ان الضروري اخص من الإكتسابي وان كان قسمًا منه بل بينهما العموم والخصوص من وجه لتصادقهما في الحسيات وتفارق الإكتسابي في النظريات وتفارق الضروري في الوجدانيات وهذه النسبة أي نسبة العموم من وجه في التحقيق بين المقسم وقيود الأقسام كما تقول هذا الحيوان أما حيوان أبيض أو حيوان غير أبيض فلا يرد ما قيل أنه كيف يتحقق ذلك النسبة بين المقسم والأقسام اذ لا بد بينهما من العموم والخصوص المطلق ثم أن العلامة الخيالي رحمه الله اعترض على الشارح رحمه الله بأننا لانسلم وجود التناقض في كلام صاحب البداية لأنه قدم في كلام المصنف رحمه الله في قوله (واسباب العلم للخلق ثلاثة الخ) أن علم الخلق سواء كان بديهيا او كسبيا لا يكون الا بالأسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب حيث قال (واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة الكسب وهو مباشرة أسبابه ثم قسم مطلق الأسباب سواء كان مباشراً او غير مباشر لا الأسباب المباشرة فقط إلى اسباب ثلاثة الحوس السليمة والخبر الصادق والعقل بقرينة وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال

واسبابه ثلاثة ولم يقل هي ثلاثة تنبيهاً على أن المراد بالأسباب مطلقها لا الأسباب المباشرة ثم قسم صاحب البداية العلم الحاصل بنظر العقل أي ما هو بسبب خاص إلى الضر-وري والأستدلالي حيث قال (والحاصل من نظر العقل قسمان الخ) والحاصل أن الكسبي ما يكون حاصلاً بالأسباب المباشرة والضر-وري القسم للكسبي قسم للعلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم لمطلق السبب فيكون الضر-وري قسماً للمطلق السبب لأن قسم القسم للشيء قسم لذلك الشيء لا للسبب المباشر حتى يكون قسماً للكسبي وقيل في الجواب عن جانب الشارح بأن كلامه مبني على الظاهر وكلام الخيالي مبني على التحقيق وفي الظاهر يلزم التناقض فيحتاج إلى الدفع وفي التحقيق لا يلزم فلا يحتاج إليه (والإلهام) غرضه دفع اعتراض وهو أن حصر أسباب العلم في الثلاثة غير صحيح لأن الإلهام أيضاً سببه وحاصل الدفع أنه ليس بسبب للعلم عند أهل الحق لعامة الخلق ولا يصح به الإلزام على الغير (المفسر بالقاء معنى) غرضه أولاً تعريف الإلهام لتلازم الحكم على المجهول المطلق فإن الإلهام محكوم عليه بقوله (ليس من أسباب المعرفة) وثانياً دفع دخل وهو أن الإلهام قد يطلق على القاء معنى بطريق الفيض أي بلا سابقة طلب ومباشرة أسباب وقد يطلق على إلقاء معنى بطريق الإستفاضة أي الإلقاء المسبوق بالطلب ومباشرة الأسباب والثاني راجع إلى نظر العقل فيكون سبباً للعلم لعامة الخلق قال الكسبي رحمه الله (أشاره إلى أن الإلهام قد يفسر بما يعم من الإلقاء بطريق الفيض أي بلا سابقة طلب ولا مباشرة الأسباب ومن الإلقاء بطريق الإستفاضة أي مع سابقة الطلب انتهى) فمافي الحاشية لعله سهو الكاتب والمراد من ذلك العام هو الإعلام الشامل للإعلام بإنزال الكتب. أجابه بأن المراد هو الإلهام بالمعنى الأول وبهذا المعنى ليس هو من أسباب العلم لعامة الخلق وثالثاً دفع دخل أيضاً وهو أن الإلهام قد يفسر بالإعلام وهو التنبيه بإنزال الكتب مع أنه بهذا المعنى سبب للعلم وراجع إلى الخبر الصادق حاصل الدفع أن المراد من الإلهام هو الإلقاء بطريق الفيض.

فإن قيل: المعنى يقابل اللفظ مع أن الإلهام لا يختص بإلقاء معنى بل يتعلق بإلقاء الألفاظ أيضاً. قلنا: المراد من المعنى ما يقابل المحسوس فيتعلق بالألفاظ أيضاً كما أن سيد الطائفة الحاج أمداد الله المهاجر المكي رحمه الله قرء الفنون إلى الكافية وقرء في الحديث المشكاة فقط



فجاء على لسانه مرة الاصطلاحات العلمية الدقيقة فاختلف في قلب بعض الحاضرين أنه ليس بعالم اصطلاحي والكشف لا يتعلق بالألفاظ بل يتعلق بالمعاني فقط فانكشف هذا الخاطر إلى الشيخ فقال في البديهة أنه كما يلقي المعاني في القلب كذلك يكون القاء المعاني والألفاظ جميعاً (في القلب بطريق الفيض) أي بلا كسب واحترز به عن الوسوسة وعن العلم الحاصل بالاستدلال والإكتساب (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) أي أهل السنة والجماعة خلافاً لبعض الصوفية والشيعة ودليلهم قوله تعالى (فألهما فجورها وتقوها).

قلنا: لانسلم دلالة الآية على سببية الإلهام للعلم ولوسلم فالمراد بالإلهام ههنا هو الإعلام بإرسال الرسول وإنزال الكتب لا المعنى المتنازع فيه. (وكان الأولى) للماتن وجه الأولوية أنه ذكر المعرفة مكان العلم وفي المعرفة احتمالان الأول احتمال أن يكون مبانياً للعلم فلا يلزم من عدم كون الإلهام سبباً للمعرفة عدم كونه سبباً للعلم لأن نفي السببية عنه لشيء لا يستلزم نفي السببية عنه لمباينة فيختل حصر الأسباب في الثلاثة والثاني أن يكون أخص من العلم ونفي السببية للأخص لا يستلزم نفي السببية للأعم هذا اعتراض على الماتن (الا أنه حاول) أي قصد غرضه جواب: عن الاعتراض المذكور (أن مرادنا بالعلم والمعرفة شيء واحد) حاصله أن الوجه لذكر المعرفة دون العلم هو التنبيه على أنهما شيء واحد والفرق بينهما مذهب البعض فإن علماء العربية فرقوا بينهما بأن العلم مختص بالمركبات والمعرفة مختص بالبسائط والحكماء فرقوا بينهما بأن العلم مختص بالكليات والمعرفة مختص بالجزئيات وقيل المعرفة ادراك مسبق بالعدم بخلاف العلم فإنه أعم فلذا يقال للواجب العالم ولا يقال له العارف وقيل المعرفة ادراك الشيء بتدبر وتفكر والعلم أعم فلا يجوز استعمال المعرفة في البديهيات لعدم وجود التدبر والتفكر فيها وقيل المعرفة ادراك الجزئيات من دليل والعلم ادراك الكليات وقيل المعرفة ادراك بصورة وعلاماته والعلم ادراك الشيء بحقيقته وقيل المعرفة يستعمل في التصورات والعلم في التصديقات وقيل أن المعرفة عبارة عن الإدراك الثاني من الإدراكين الذين تخلل بينهما عدم بخلاف العلم فإنه (أعم الا أن تخصيصه) حاصله أن الصحة قديكون بمعنى الوجود وقديكون بمعنى مقابل



الفساد فيعلم منه أن الإلهام ليس بسبب للعلم على وجود الشيء وصحته ويجوز أن يكون سبباً للعلم على عدم الشيء وفساده فلما كان سبباً اختل حصر الأسباب في الثلاثة والجواب أن المراد من الصحة ههنا الثبوت كما قال الشاعر.

صح عند الناس أني عاشق

غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

فقوله (صح) معناه ثبت واجاب البعض بأن المراد من الشيء هو الحكم الذي هو الوقوع أو اللا وقوع ومعنى الصحة مطابقة الحكم للواقع ومعرفة صحة هذا الحكم هو التصديق وقيل في الجواب أن المراد من صحة الشيء نفس الشيء والشيء بمعنى ما يعلم ويخبر عنه الشامل للموجود والمعدوم أو نقول سلمنا أن الصحة بمعنى الوجود أو مقابل الفساد لكن الكلام من باب المجاز بذكر الخاص وإرادة العام (ثم الظاهر الخ) غرضه دفع اعتراض وهو أن عدم كون الإلهام سبباً للعلم يخالف عن الحديث كقوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله حاصل الدفع أن المراد ههنا من الأسباب هي لعامة الخلق بحيث يحصل به الإلزام على الغير فخرج الإلهام بوجهين الأول أنه ليس لعامة الخلق والثاني أنه لا يحصل به الإلزام على الغير (وأما خبر الواحد الخ) غرضه دفع اعتراض بأن حصر الأسباب للعلم في الثلاثة ممنوع لأن خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد أيضاً من أسباب العلم وحاصل الدفع ظاهر فكأنه أي المصنف أراد في قوله (واسباب العلم بالعلم ما لا يشملهما) أي النطق والتقليد.

فإن قيل: إن تعريف العلم فيما سبق بقوله صفة يتجلى الخ ينافي هذه الإرادة لأن العلم بذلك التعريف يعم اليقيني وغيره كما قال الشارح هناك والتصديقات اليقينية وغير اليقينية الخ.

قلنا: ما قاله الشارح أولاً قدرده ثانياً لأنه لما حمل التجلي على الإنكشاف التام لم يشمل العلم الظن.

فإن قيل: هذا الجواب قاصر عن مطلوبنا إذ مطلوبنا عدم الشمول للظن والتقليد كليهما والمعلوم من ذلك الجواب هو عدم الشمول للظن فقط.

قلنا: التقليد من قبيل الظن الغالب فشموله للظن شمول للتقليد أيضاً.

فإن قيل: شمول التعريف للظن لم يكن مقطوعاً به كما يشعر به قوله ينبغي ولعدم القطع  
أورد كلمة كان الموضوعه للشك والتردد.

قلنا: كثيراً ما يجيء ينبغي بمعنى يجب وكذلك لفظ كان كثيراً ما يجيء للتحقيق. قوله والا  
فلاوجه أي ان كان المراد من العلم هو العلم الشامل لهما (مقدم) فلاوجه لخصر الأسباب في  
الثلاثة (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله واعترض عليه بأنه لا ملازمة بين ارادة العلم  
الشامل لهما وبين اختلال الحصر لأنه يجوز أن يكون مراده من العلم هو العلم الشامل لهما  
ويكون الحصر للأسباب المعتدة وهي المفيدة للعلم بالتخلف وما سوى الثلاثة يجري في العلم  
المرتب بها التخلف وأشار إلى هذا الاعتراض محشي - احمد جند في حاشية (٢) ص (١٩) بقوله  
(وقوله والا فلاوجه له ليس على ما ينبغي كما لا يخفى).

قلنا: في صورة شمول العلم للظن والتقليد يصح الحصر لكن مع تكلف بتقيد الأسباب  
بالأسباب المعتدة المفيدة للعلم بالتخلف مع عدم القرينة عليه ومراد الشارح بقوله والا  
فلاوجه اه أي فلاوجه له بدون التكلف (والعالم) مشتق من العلم بالفتح بمعنى العلامة  
وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالحاتم لما يختم به فكذا العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب  
فيما يعلم به الصانع أي المصنوعات وغرض المصنف رحمه الله بيان ثلاث مقدمات لا ثبات  
الذات والصفات الأولى أن العالم بجميع اجزائه محدث بالفتح واستدل عليه بأن العالم  
ايعان واعراض وكلاهما محدثان فالعالم محدث والثانية أن كل محدث بالفتح لا بد له من  
محدث بالكسر لاستحالة الترجيح من غير مرجح لأن وجود الممكن وعدمه سيان فترجيح  
احدهما بدون الصانع ترجيح بلا مرجح والثالث أن الممكن لا يمكن أن يكون صانعاً  
فثبت أن المحدث هو الله تعالى وليس الإيجاد من شأن الميت فثبت له صفة الحياة وليس  
التخليق من شأن المضطر والعاجز والجاهل والأصم والأعمى فثبت له تعالى صفة القدرة  
والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام (أي ما سوى الله تعالى) غرض الشارح تفسير  
العالم وكلمة ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير والمراد من الغيرية هي الغيرية المصطلحة  
عند المتكلمين وهو ما ينفك عنه فخرج الذات والصفات من العالم.

فإن قيل: كلمة ماتعم الأجناس والأنواع والأشخاص فينبغي أن يصح إطلاق العالم على الشخص والنوع أيضاً مع أنه لا يقال زيد عالم أو إنسان عالم. قلنا: كلمة ما وان كانت عامة لكن المراد منها الأجناس. فإن قيل: هذه ارادة معنى من المشترك بلاقرينة وهي لا يجوز. قلنا: قرينة مابعدده وهو قوله عالم الأجناس. (من الموجودات) بيان أول للموصول. فإن قيل: كلمة ما الموصولة عبارة عن الأجناس والأجناس غير موجودة في الخارج والموجود في الخارج هي الأشخاص فلا يصح بيان كلمة ما بالموجودات. قلنا: الاجناس وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة باعتبار الأشخاص والافراد (مما يعلم به الصانع) (١) بيان ثان للموصول (٢) أو بيان للموجودات (٣) أو جزء للتعريف وفائدته اخراج صفات الله عن العالم لكنه ضعيف لأن الشارح رحمه الله اختار اخراج الصفات بقوله ماسوى الله تعالى (٤) فالراجع أن غرضه بيان وجه التسمية بعد تمام التعريف (يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض) الغرض منه دفع اعتراضين الأول أن العالم يطلق على الجزئيات فعلى هذا يصح أن يقال عالم زيد وعالم عمر مع أنه لا يصح والثاني أن العالم لعله يكون اسماً لمجموع ماسوى الله تعالى فلا يصح جمعيته في قوله تعالى (رب العلمين الآية) حاصل الدفع أنه لا يطلق على الجزئيات بل يطلق على كل واحد من الأجناس وعلى مجموع الأجناس فهو اسم للقدر المشترك (بينهما وعالم النباتات) اعلم أن ههنا نسختين الأولى النباتات بصيغة الجمع والثانية النبات بصيغة المفرد فأشار المحشي (٧) ص (١٩) إلى اعتراض على النسخة الثانية وإلى جوابين عنه اما الاعتراض فهو أنه لم جمع الأجسام والأعراض وأفرد البواقي أي النبات والحيوان واما الجواب الأول فهو أن الشارح رحمه الله راع ما هو المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم فإن المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم ذكر الأجسام والأعراض بصيغة الجمع وذكر النبات والحيوان بصيغة المفرد واما الثاني فإشار إليه بقوله (وفيه نكتة اخرى الخ) وبينها صاحب النبراس رحمه الله بأن الأولين يشتملان على اجناس مختلفة بخلاف الآخرين فإن كل واحد منهما جنس واحد (فتخرج صفات الله) عن تعريف العالم (لأنها ليست غير الذات) بالغيرية الحكيمة



(كما أنها ليست عينها) أي عين الذات بالعينية المنطقية وتوضيحه أن العينية على قسمين الأول عينية منطقية وهي عبارة عن الاتحاد المفهومي والمصدقي والثاني عينية حكيمية وهي عبارة عن أن يكون منشأ الانتزاع نفس الذات مع قطع النظر عن الحثيات الزائدة كصفاته تعالى فإنها منتزعة عن نفس ذاته تعالى (بجميع أجزائه من السموات وما فيها) كالنواكب والملائكة (والأرض وما عليها) كالعناصر أي الماء والنجار والهواء والأرض وكل المواليد أي الحيوانات والنباتات والمعدنيات فإنها مركبة من العناصر الأربعة (محدث) وإنما قال بجميع أجزائه لأن حدوث البعض لا ينكره الفلاسفة ثم لما يرد أن الغرض من هذا الكلام هو الرد على الفلاسفة ولا يحصل هذا الغرض بقوله محدث لأن الحدوث على قسمين ذاتي وزماني والفلاسفة يقولون بأن العالم حادث ذاتي أي يقرون بالحدوث الذاتي للعالم فأجاب بقوله (أي مخرج من العدم إلى الوجود) يعني المراد من الحدوث هو الحدوث الزماني فالعالم عندنا حادث بالزمان خلافاً للفلاسفة ثم لما توهم أنه يجوز أن يكون المراد بالعدم سلب الوجود عن مرتبة الذات سلباً بسيطاً وهو لا ينافي القدم الزماني القائل به الفلاسفة اجاب بقوله (بمعنى أنه كان معدوماً فوجد) أي هو حادث بالزمان وقال عصام رحمه الله غرضه دفع توهم وهو أنه لا معنى للخروج من العدم إلى الوجود لأن العدم لا يكون محلاً لشيء حتى يخرج عنه الشيء إلى الوجود حاصل الدفع أن المراد معناه المجازي وهو أنه كان معدوماً فوجد (خلافاً للفلاسفة فإنهم) لا يسلمون حدوث جميع أجزاء العالم حيث كلمة حيث تعليلية أي لأنهم (ذهبوا إلى قدم السموات بموادها) بتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهيولى وعندهم الأفلاك تسعة ولكل فلك مادة علحدة وللعناصر مادة واحدة فالمواد عندهم عشرة (وصورها) أي الصور الجسمية والنوعية (وأشكالها) جمع شكل وهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم أو السطح من احاطة حيد واحد أو حدود والحاصل أنه لا حادث عند الفلاسفة إلا الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية وذهبوا (إلى قدم العناصر) جمع عنصر بضم العين بمعنى الأصل سمي به الأرض والماء والهواء والنار لأنها أصول المواليد الثلاثة (بموادها) الأولى بمادتها لأن

مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص (وصورها) أي الصورة الجسمية والنوعية لكن النوع أي لكن صورالعناصر بالنوع.

فإن قيل: المشهور من مذهب الحكماء أن الصورالنوعية للعناصر ليست بقديمة بالنوع لأن العناصر تنقلب بعضها ببعض كالماء بالثلج وعكسه والماء هواء وبالعكس. قلنا: المراد من صورها الصور الجسمية أو نقول المراد الصور الجسمية والنوعية لكنه أراد بالنوع النوع الإضافي وهو لا ينافي الجنسية (بمعنى أنها) أي المواد (لم تخل قط عن صورة ما).

اعلم: أن ارسطاطاليس واتباعه من المشائين ذهبوا إلى أن الجسم مركب من جوهرين يُحل أحدهما في الآخر ويسمى المحل الهيولى والحال الصورة ودليلهم أن الأجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار تجب أن تكون متصلة وإلا لزم الجزء الذي لا يتجزى فالقابل للانفصال لا يخلو ما أن يكون هو الجسم أو الصورة الجسمية أو شيء آخر فعلى الأول والثاني يلزم اجتماع الاتصال والانفصال اذ القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين الشق الأخير بأن القابل للانفصال هو شيء آخر وهو المعنى من الهيولى فالهيولى عبارة عن الجوهر المستعد للصور والهيئات والاتصال والانفصال وغيرها والصورة الجسمية ماهية نوعية هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاثة والصورة النوعية عندهم مبدء الآثار حيث قالوا أن الأجسام بعد اتفاقها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع كالنار للحرق والماء للبرودة فثبت أن في الجسم شيئاً آخر وهو مبدء تلك الآثار ويسمونه الصورة النوعية وهي جوهر عند البعض وعرض عند البعض (نعم اطلقوا) الحكماء (القول بحدوث ماسوى الله) غرضه دفع اعتراض وهو أنك حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والعناصر وهم قد صرحوا بحدوث ماسوى الله حاصل الدفع أنهم صرحوا بالحدوث الذاتي لا الزماني ومعنى الحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير ومعنى الحدوث الزماني سبقية العدم عليه (لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير) أي الواجب هذا هو الحدوث الذاتي (لا بمعنى سبق العدم عليه) أي على ماسوى الله أي لا يقولون بالحدوث الزماني (ثم أشار إلى دليل

حدوث العالم) غرض الشارح بيان غرض المصنف رحمه الله بأن غرضه بيان دليل على حدوث العالم بأن العالم اعيان واعراض وكلاهما حادثان فالعالم حادث. فإن قيل: فلم لم يقل صرح بدليل حدوث العالم.

قلنا: لعدم ذكر الدليل بتمامه فالمقصود من هذه العبارة هو التقسيم والإشارة إلى الأقسام ويحصل منها الدليل (اعيان واعراض) يعني أن العالم منحصر في الأعيان والأعراض. فإن قيل: العين جنس يشمل القليل أي الواحد والكثير فلا حاجة إلى جمعيته فالأولى أن يقال عين وعرض واليه أشار الشارح حيث قال (لأنه أن قام بذاته فعين) بصيغة المفرد. قلنا: الجمعية للإشارة إلى تعدد أنواعه وشموله للأجناس المختلفة وأما الشارح فلما كان بصدد التعريف أورد صيغة المفرد الدال على الجنس إذ التعريف لا يكون للأفراد الدال عليه الجمع بل للجنس.

لأنه الضمير إلى ماسوى الله أول للممكن وهو مفهوم مما سبق غرض الشارح بيان دليل الحصر (وكل منهما حادث) غرضه دفع توهم وهو أن قول المصنف رحمه الله (إذ هو اعيان واعراض) لا يصح أن يصير دليلاً على حدوث العالم لأن الدليل لا بد فيه من مقدمتين وهذه مقدمة واحدة حاصل الدفع أن المذكور في المتن صغرى والكبرى محذوفة تزيينه أن العالم اعيان واعراض (صغرى) وكل منهما حادث (كبرى) فالعالم حادث (نتيجة) وقوله لأنه ان (قام بذاته فعين والافعرض) دليل للصغرى (ولم يتعرض له المصنف) أي سكت عن ذكر دليل الكبرى

فإن قيل: كما أنه سكت عن ذكر دليل الكبرى كذلك سكت عن ذكر نفس الكبرى. قلنا: المراد عدم التعرض صراحة وإشارة والكبرى مطوية فهي متعرضة اليها إشارةً (بهذا المختصر) المستى بالعقائد (كيف) أي كيف يليق به (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل).

فإن قيل: هذا ينافي قوله ثم اشار إلى دليل حدوث العالم. قلنا: نمهدك أولاً أن لاهل الحق دليلين اجمالي وتفصيلي والدليل الإجمالي يكون إشارة إلى الدليل التفصيلي واكثر أدلة المتن اجمالية وبعضها تفصيلية وأدلة الشرح تفصيلية فلهم على



حدوث العالم دليلاً (١) اجمالي ذكره المصنف بقوله اذهو اعيان واعراض وهو اشارة إلى الدليل التفصيلي (٢) وتفصيلي ذكره الشارح بقوله فيما بعد (واذا تقرر أن العالم اعيان واعراض فنقول في الجواب أن المراد من الدلائل هي التفصيلي وان القصر في قوله وهو مقصور على المسائل دون الدلائل ادعائي الحاقاً للنادر أي الأدلة التفصيلية بالمعدوم فالمراد من الدلائل الدلائل التفصيلية فلم يتعرض المصنف للأدلة التفصيلية لأن الكتاب مقصور على المسائل دون الدلائل التفصيلية أو نقول القصر اضافي وبالنظر إلى الأدلة التفصيلية دون الحقيقية وبالنظر إلى الأدلة الإجمالية أيضاً فإن الأدلة الإجمالية كثيرة في الكتاب.

ثم في بعض النسخ تحت قول الشارح دون الدلائل نكتة (أي جعل العين) أقول هذا سهو من الكاتب اذهي تحت قوله بقريئة (جعله من اقسام العالم) (فالأعيان).  
فإن قيل: قوله الأعيان معرف وكل معرف يجب أي يكون مفرداً وإلا يلزم التعريف بالافراد. قلنا: اللام للجنس وهو يبطل الجمعية (ماله قيام بذاته) غرضه بيان تعريف العين قال الشارح (أي ممكن) غرض الشارح دفع اعتراض وهو أن كلمة ماهنا للعموم فتكون عبارة عن الموجود أو عن الشيء فعلى هذا صدق تعريف العين على الواجب لأنه أيضاً قائم بذاته حاصل الدفع أن كلمة ما عبارة عن الممكن فخرج الواجب.  
فإن قيل: لا يخرج الواجب عن التعريف وإن أريد من كلمة ما الممكن لأن الواجب أيضاً ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود.

قلنا: المراد بالممكن الممكن الخاص والواجب ليس من افراد الممكن الخاص.

فأقيل ارادة الممكن الخاص من اللفظ العام بلاقرينة لا يجوز.

قلنا: بأن القرينة التي هي قرينة للتقيد بالممكن وإشارتها الشارح بقوله (بقريئة جعله الخ) فهي قرينة لتقيد الممكن بقيد الخاص (بقريئة جعله) أي جعل العين (من اقسام العالم) أي فسرنا كلمة ما بالممكن بقريئة أن العين قسم من العالم والعالم ممكن وكذلك فسرنا الممكن بالممكن الخاص بقريئة أن العين قسم من العالم والعالم من الممكن الخاص حاصله أن المقسم مختص بالممكن الخاص وتخصيص المقسم به يستلزم اختصاص الأقسام به.

فإن قيل: يجوز عموم القسم من المقسم بالعموم الوجهي فيجوز أن يكون المقسم (العالم) مختصاً بالممكن الخاص ويكون قسمه أي العين عاماً وشاملاً للواجب أيضاً.

ف قيل في الجواب: بأن ذلك الجواز إنما هو في قيد القسم لا في القسم والأعيان ههنا قسم للعالم لا قيده أقول هذا سهو بين فإن القسم عبارة عن المقسم والقيد فالقسم عالم العين وقيد القسم هو العين فلما كان العين قيداً للقسم صح الاعتراض فإنه يجوز عموم قيد القسم فالحق في الجواب أنا لا نسلم عموم العين بحيث يشمل الواجب فإن العين معرف بماله قيام بذاته وفسر القيام بذاته بماله تحيز بنفسه والتحيز بنفسه من خواص الممكن فالقيام بالذات بهذا التفسير مختص بالممكن فكذا العين ثم لما ورد أن قيام الشيء بنفسه محال لأنه لا بد أن يكون القائم مغائراً عما قام به ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اجاب بقوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه.

واعترض: عصام على الشارح رحمه الله بأن التحيز بالذات عبارة عن كونه مشاراً إليه بالإشارة الحسية بالذات بأنه ههنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولاً لتحيز شيء آخر كما فسر الشارح به حيث قال غبرتابع تحيزه لتحيز شيء آخر فإنه لو كان عبارة عن أن لا يكون تحيز شيء معلولاً وتابعاً لتحيز شيء آخر لخرج تحيز العين إذا كان كلاً فإن العين الكل متحيز بالذات مع أن تحيزه معلول وتابع لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معلول الأجزاء. قلنا: أولاً ما قاله الشارح صحيح ولا نسلم أن تحيز الكل معلول لتحيزات الأجزاء بل تحيز الكل هو بعينه تحيزات الأجزاء والإلزام أن يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه ونقول ثانياً سلمنا أن تحيز الكل معلول وتابع لتحيزات الأجزاء لكن الجزء ليس غير الكل فلو كان تحيزه تابعاً لتحيزات الأجزاء فلا ضير فيه لأن حينئذ لا يكون تابعاً لشيء مغائراً فلا يصدق عليه أن تحيزه تابع لتحيز شيء آخر فإن الجز ليس بشيء آخر ونقول ثالثاً أن كون الشيء مشاراً إليه بالإشارة الحسية هو معنى تحيز الشيء ومعنى قوله بالذات أن لا يكون تحيزه معلولاً لتحيز شيء آخر مغاير عنه فالفرق في العبارة فقط.

فإن قيل: فسر الحكماء القيام بالذات بالاستغناء عن محل مقوم أي الاستقلال في الوجود والقيام بالغير بالاختصاص الذي يصير به أحد الشئين نعتاً والآخر منعتاً وخالفهم

المتكلمون حيث فسروا القيام بالذات بالتحيز بالذات والقيام بالغير بالتحيز بالغير فمانكة المخالفة.

قلنا: نكتتها التحاشي عن اطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فإن صفات الواجب تعالى ليست من الأعيان لأنها ليست بمتحيزة بالذات ولا من الأعراض لأنها ليست بمتحيزة بالغير أي بتبعية الموصوف (لله تعالى) فإن تحيزها بتبعية الموصوف يقتضي تحيز الموصوف بالذات مع أنه تعالى منزّه عن التحيز وعلى تفسير الحكماء تدخل الصفات القديمة في العرض.

فإن قيل: فورد الاعتراض على الحكماء فإن تعريفهم غير مانع عن دخول الصفات القديمة في العرض. قلنا: الشرط في مادة النقص هو الوجود والتحقيق والحكماء لا يعترفون بوجود الصفات القديمة فإنهم ينفون الصفات الزائدة عن الواجب.

فإن قيل: تفسير المتكلمين غير جامع لأفراده وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً بداهة أما الصغرى فلخروج صفة المجردات الحادثة فإنها من العرض مع أنها ليست بتابعة في التحيز لتحيز الموصوف لعدم التحيز لموصوفها وهو المجرد.

قلنا: كما قلنا بأن الشرط في مادة النقص هو الوجود والمتكلمون ينكرون المجردات الحادثة فكيف يسلمون صفاتها.

فإن قيل: بعض المتكلمين من المتأخرين يعترفون بتجرد النفس الناطقة الحادثة فيرد عليهم أن تعريف العین والعرض لا يكونان جامعين لأفرادهما أما عدم جامعية تعريف العین فلخروج النفس الناطقة فإنه عين مع أنها غير متحيز بالذات وأما عدم جامعية تعريف العرض فلخروج صفات النفس الناطقة فإنها أعراض مع أنها ليست بتابعة لموصوف متحيز بالذات.

قلنا: المقصود تعريف العین والعرض بحيث لا يشمل الواجب تعالى وصفاته فلا بأس بخروج المجرد الحادث وصفاته أو نقول فالمدكور حينئذ عندهذا البعض حكم العین والعرض ولا يشترط في الحكم الجامعية والممانعية ثم أقول في حاشية عصام رقم (٣) ص (٢٠) سهو من قلم الكاتب واصل الحاشية هكذا (المشهور التحيز بالذات غيره الشارح إلى التحيز



بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشاراً اليه بالإشارة الحسية بالذات بأنه هنا او هناك لاعدم كون التحيز معلولاً لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل فإن تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معلول الأجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات فتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشياً عن اطلاق العرض عليها ولم يتحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه الخ فقوله في أول الحاشية (المشهور التحيز بالذات الخ) اعترض على الشارح بأن المشهور في تفسير القيام بالذات هو التحيز بالذات فلم فسر الشارح بالتحيز بنفسه.

قلنا: الفرق بين التحيز بالذات والتحيز بنفسه لا يعود إلى المعنى فتكون مؤاخذه لفظية لا يليق بشأن العاقل وباقي الحاشية أوضحته فيما سبق بعون الله تعالى. ثم لما ورد أنه على هذا خرج الأعيان بأسرها لأنه لا يصدق على شيء منها أنها متحيزة بنفسها بل هي متحيزة بواسطة الباري تعالى فتوهم المعترض في أن معنى قوله بنفسه نفي الواسطة مطلقاً اجاب بقوله (غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر) أي المراد نفي الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت فقط والواجب تعالى واسطة سفيرية.

اعلم: أن معنى الواسطة هو الذريعة وهي لا تخلو أما أن تكون ذريعة للحصول الذهني ويقال لها الواسطة في العلم كالمعرف في التصورات والدليل في التصديقات واما أن تكون ذريعة لثبوت شيء لشيء في الواقع ويقال لها الواسطة النفس الأمرية وهي على قسمين الأول الواسطة في العروض والثاني الواسطة في الثبوت فالأول عبارة عن أن تكون معروضة الحكم هي الواسطة فقط كعروض الحركة للجالس في السفينة بواسطة السفينة والثانية عبارة عن أن يكون ذو الواسطة معروضاً للحكم فهو لا يخلو اما أن يكون ذو الواسطة فقط معروضاً للحكم والواسطة سفيرة محضة ويقال لها القسم الأول للواسطة في الثبوت وتسمى بالواسطة السفيرية ايضاً كعروض الصبغ للثوب بواسطة الصباغ واما ان يكون كلاهما أي الواسطة وذو الواسطة معروضين للحكم كعروض الحركة القلم بواسطة اليد (بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر) ثم لما توهم أن المتبادر أن العرض في

تحيزه تابع لتحيز مطلق الجوهر أي سواء كان الجوهر موضوعاً له أولاً مع أن بياض الجدار مثلاً ليس بتابع لتحيز الجوهر الآخر كالشجر والحجر دفعه بقوله (الذي هو) أي الجوهر (موضوعه) أي موضوع العرض حاصل الدفع أن المراد من الجوهر هو موضوع ذلك العرض وليس هو الجوهر مطلقاً ثم لما يرد أن الموضوع قد يطلق على مقابل المحمول وقد يطلق على موضوع العلم وقد يطلق على ما يقابل المهمل وقد يطلق على نهاده شدة مع أن إرادة كل منها غير صحيح دفعه بقوله أي (محلّه) حاصل الدفع أن المراد من الموضوع ههنا محل العرض ثم لما توهم أنه لعل المراد من المحل هو الهيولى لأنه محل للصورة الجسمية وجزء للجسم عند الحكماء دفعه بقوله (الذي يقومه) حاصل الدفع أن المراد من المحل ههنا هو المحل الذي يقرر العرض أي ما يتوقف عليه وجود العرض والهيولى ليس كذلك فإن تقرر الصورة لا يتوقف عليه بل يتوقف تقرر الهيولى على إقتران الصورة.

فإن قيل: ما الفرق بين العرض والعين فإنه كما يقال العرض موجود في الجسم كذلك يقال الجسم موجود في الحيز فوجود كليهما في الغير حاصل الدفع أن الوجود على قسمين الأول الوجود في نفسه بدون الإحتياج إلى الغير والثاني الوجود المربوط بالغير ووجود الجسم من قبيل الأول ووجود العرض من قبيل الثاني فإن وجود العرض مربوط بالموضوع وليس له (وجود وراء هذا الوجود المربوط بالموضوع وهو جوده في الموضوع الخ).

فإن قيل: أن الظاهر من كلام الشارح هو الاتحاد بين الوجود في نفسه للعرض وبين وجوده في الموضوع مع أنه ليس كذلك لأنه يصح أن يقال وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء بين وجوده في نفسه وبين قيامه ووجوده في الموضوع تدل على المغائرة وإيضاً أن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره فإذا تغايراً لا مكاناً تغايراً لثبوتان فإن المغائرة بين المضافين يكون بالمغائرة بين المضاف إليه لكل واحد من المضافين.

قلنا: مراد الشارح من الاتحاد بين الوجودين هو الاتحاد في الإشارة الحسية وعدم التمايز فيها إلا أنه تسامح في العبارة (ولهذا) أي لأجل أن تقوم العرض ووجوده بتقويم الموضوع إياه لا بذاته (يتمنع الانتقال) أي انتقال العرض (عنه) أي عن الموضوع فإنه لو انتقل



فإن قيل: أن الشعاع من الأعراض مع أنه ينتقل من السماء إلى لأرض وايضاً نجد العرض ينتقل إلى المجاور كرايحة المسك وحرارة النار.

قلنا: أن الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضيئ ويحاذيه وكذا رايحة المسك يحدث في المجاور عن غير انتقال ووجه الحدوث عندنا هي العادة الإلهية قال المحشي - رقم (٧) ص (٢٠) (فيه أن منشأ الإمتناع هو كون المحل من علل وجوده لا ماذكر) انتهى حاصله اعتراض على الشارح بأن منشأ امتناع الانتقال علتية المحل للعرض لا ماذكره الشارح.

قلنا: لا فرق بين ما ذكره الشارح وما قلت الا في العبارة والعجب من المحشي - وهذه الحاشية على قوله ولهذا ليمتنع فترقيمه على لفظ بنفسه سهو قلم. (بخلاف وجود الجسم في الحيز) أي في المكان فإنه لا يمتنع الانتقال عنه (فإن وجوده) أي وجود الجسم (في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر) مغائر عن الوجود في نفسه (ولهذا) أي لأجل أن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (ينتقل) الجسم (عنه) أي عن الحيز (وعند الفلاسفة) عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين (معنى قيام الشيء بذاته استغنائه) أي إستغناء الشيء (عن محل يقومه) صفة لمحل وضمير الفاعل راجع إلى المحل وضمير المفعول راجع للشيء والغرض من قوله (يقومه) إدخال الصورة الجسمية فإنها جوهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى لكنها لا تحتاج إلى الهيولى في تقومها أي وجودها بل في تشكلها والهيولى محتاج إلى الصورة في وجودها (ومعنى قيامه) أي قيام الشيء (بشيء آخر اختصاصه) أي اختصاص القائم به أي بما يقوم هوبه (بحيث يصير الأول) أي القائم (نعتاً) ويصير (الثاني منعوتاً) ويقال له الاختصاص الناعت (سواء كان) المنعوت (متحيزاً كما في سواد الجسم أولاً) أي لا يكون المنعوت متحيزاً (كما في صفات الباري عزاسمه والمجردات) وسبب الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تعريف العرض والجوهر أن المتكلمين (١) يتحاشون عن اطلاق الجوهر على الله تعالى وعن اطلاق العرض على صفاته تعالى (٢) وحصروا العين في الجسم والجوهر الفرد والعرض فيما يقوم بهما وقالوا أن معنى القيام بالذات في الواجب يغائر عن معناه في الممكن فإن معناه في الواجب هو الإستغناء عن المحل المقوم وفي الممكن هو أن يتحيز بنفسه الخ



فاشترك القيام بالذات في الواجب والممكن إشتراك لفظي وأما الفلاسفة فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الواجب تعالى بالجوهر وعن تسمية صفاته تعالى بالعرض واثبتوا في الممكنات جواهر مجردة وقالوا بإتحاد معنى القيام بالذات في الواجب والممكن فيكون القيام بالذات مشتركاً معنوياً عندهم وكذا الحال في القيام بالغير فإن معناه عند المتكلمين في صفات الواجب هو الاختصاص المذكور وفي باقي الأعراض هو التبعية في التحيز فما كتب في حاشية (٨) ص (١٠٢) (وكذا الحال في علة تامة) خطأ الكاتب والصواب (وكذا الحال في عديله) أي القيام بالغير وهو فإن قيل: هذا الضمير راجع إلى الأعيان فلا يطابق الراجع المرجع.

أجاب الشارح بقوله أي (ماله قيام الخ) حاصل الدفع أن المطابقة موجود باعتبار معنى الأعيان وهو ماله قيام بذاته.

فإن قيل: لم لم يرجع من أول الأمر إلى قوله ماله قيام بذاته.

قلنا: لأنه خارج عن دليل حدوث العالم أي عن قولنا العالم اعيان وأعراض (صغرى) وكل منهما حادث (كبرى) وقال الناكث (الأولى رجوع الضمير إلى العين الذي في الأعيان) لأنه خال عن تكلف رعاية المعنى (أما مركب من جزئين) أراد الجزء الذي لا يتجزى (فصاعداً) أي أكثر من جزئين (وهو الجسم) هذا مذهب جمهور الأشاعرة فاعل الجسم عندهم جزآن ولا واسطة بين الجوهر والفرد والجسم (وعند البعض) من الأشاعرة (لا بدله من ثلاثة أجزاء ليتحقق أبعاد ثلاثة).

اعلم: أن في حاشية (١١) ص (٢٠) لقره كمال تفصيل لمذهب صاحب المواقف لاهذا المذكور في الشرح وحاصل ما قال المحشى أنه لا بد لتحقيق الجسم من أربعة أجزاء فنفرض الجزء الأول وهو (أ) مثلاً في موضع ثم نفرض الجزء الثاني وهو (ب) مثلاً بجنبه متصلاً به ثم نفرض الجزء الثالث وهو (ج) مجزاء ب متصلاً به ثم نفرض الجزء الرابع وهو (د) فوق ب فعند ذلك يحصل ثلاثة أبعاد الأول مركب من (أ) و (ب) وهو بعد الطول والثاني مركب من (ب) و (ج) وهو بعد العرض والثالث مركب من (ب) و (د) وهو بعد العمق فكل بعد مركب من جزئين و (ب) جزء مشترك بين الأبعاد الثلاثة و (أ) مختص بالأول و (ج) مختص بالثاني و (د) مختص

بالثالث وتفصيل المذهب المذكور في الشرح هو أن نفرض الجزء الأول وهو (أ) في موضع ويوضع الجزء الثاني وهو (ب) بجانبه متصلاً به فيحصل من هذا البعد الطول فلو وضع (ج) بجانب احدا الجزئين يحصل العرض ولو وضع فوق الجزء المتصل به يحصل العمق فالجزء الثالث يحصل للعرض باعتبار وللعمق باعتبار آخر فاعتبره محصلاً للعرض والعمق كليهما (وعند البعض من ثمانية أجزاء) فيوضع الجزءان ليحصل الطول ثم يوضع الجزءان الآخران فيحصل العرض ثم يوضع الأجزاء الأربعة فوق هذا الأربعة فيحصل العمق وتلك الأبعاد متقاطعة على زوايا قوائم واعترض عليه بأنه لا حاجة إلى ثمانية أجزاء في حصول التقاطع بين الأبعاد الثلاثة بل يكفي في ذلك وجود سبعة أجزاء بأن يوضع أجزاء ثلاثة على سمط واحد فيحصل منه الطول هكذا ... ثم يوضع جزء واحد في جنب الجزء الوسطاني من احدا الطرفين وجزء آخر في الطرف الآخر هكذا ... فيحصل العرض ثم يوضع فوق الجزء الوسطاني جزءاً وتحت جزءاً آخر فيحصل العمق بل يكفي أربعة أجزاء بأن يوضع جزء ثم يوضع جزءاً آخر بجانبه فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء ثالث بجانب احدا الجزئين متصلاً به فيحصل العرض ثم يوضع جزء رابع على الجزء الذي اتصل به الجزء الثالث فيحصل العمق (وليس هذا) أي المذكور (نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح) بأن يصطلح البعض على أن اقل الجسم جزءان وبعضهم على أنها ثلاثة أجزاء وبعضهم على أنها ثمانية أجزاء.

فإن قيل: بين قول الشارح وقول صاحب المواقف منافات فإن صاحب المواقف قال بأن هذا النزاع لفظي راجع إلى اللغة.

قلنا: للنزاع اللفظي معنيان الأول ما يرجع إلى العرف واللغة بأن يتفقوا بأن لهذا اللفظ معنى واحداً بحسب اللغة ولكن اختلفوا في تعيين هذا المعنى كنزاعهم في الصحابي فإنهم اتفقوا على أن للصحابي معنى واحداً ثم اختلفوا ف قيل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة وقيل من صحب مدةً صالحة وقيل وقيل وهذا النزاع مفيد ومنه نزاعهم في الجسم والثاني ما يرجع إلى الاصطلاح بأن يقع النزاع بدون الاتفاق على أن لهذا اللفظ معنى واحداً في اللغة كنزاع المنطقيين والنحويين في لفظ الكلمة فقال الأول أنها لفظ



وضع لمعنى مفرد وقال الثاني أنها لفظ دل على معنى مقترن ولا طائل في هذا النزاع فأثبت  
المواقف النزاع اللفظي بالمعنى الأول ونفى الشارح النزاع بالمعنى الثاني.  
فإن قيل: لانسلم أن صاحب المواقف اثبت النزاع بالمعنى الأول فإن النزاع بالمعنى الأول  
مفيد وقد قال صاحب المواقف نزاع لفظي لا يجدى فكلامه صريح في أنه غير نافع وكلام  
الشارح ناظر إلى أنه مفيد.

قلنا: مراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الجدوى لا أنه عديم الجدوى (حتى يدفع) أي  
النزاع (بأن لكل أحد أن يصطلح ماشاء) فلا معنى للنزاع لأنه لا مشاحة في  
الاصطلاحات (بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه) أي بجذائه  
الضمير للمعنى (هل يكفى فيه التركيب من جزئين أم لا) فعلى هذا يكون النزاع  
من القسم الأول ويكون مفيداً احتج الأولون وهم الأشاعرة والاحتجاج هو التمسك  
(بأنه يقال لأحد الجسمين) اذا زيد بصيغة المجهول (عليه جزء واحد أنه) الضمير  
لأحد الجسمين (اجسم من الآخر) مع زيادة احدهما على الآخر بقدر جزء واحد فعلم أن  
مجرد التركيب كاف في الجسمية كما أشار إليه بقوله (فلولا أن مجرد التركيب) ولومن  
اثنين (كاف في الجسمية) أي في كونه جسماً (لما صار الجسم بمجرد) أي بنفس  
(زيادة الجزء الواحد أزيد في الجسمية) لكنه قد صار أزيد في الجسمية لأنهم يقولون  
أنه أزيد من الآخر (وفيه نظر) الغرض اعتراض على الإستدلال المذكور وحاصله أن  
التقريب غير تام لأن الكلام في الجسم الذي هو جامد والأجسام افعل من الجسامة  
وهو مشتق فلا يثبت أحدهما بالآخر واعترض عليه العصام بوجهين آخرين الأول (بقوله  
أن الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحققها) أي بعد تحقق الجسمية  
(سواء كان) أي تحقق الجسم (بمجرد التركيب) أو يكون تحقق الجسم مشروطاً  
(بعدة أجزاء) أي بمقدار معين من الأجزاء كالأربعة مثلاً (فإنه بعد اشتراط عدة من  
الأجزاء) كاشتراط أربعة أجزاء مثلاً لتحقيق الجسم (وتحققها) أي بعد تحقق المقدار  
المعين كما إذا تحققت الأجزاء الأربعة مثلاً (تحصل له الجسمية) لوجود شرط  
الجسمية وهو المقدار المعين (بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد)



متعلق بتحققها أي بعد تحقق المقدار المعين مع زيادة جزء على هذا المقدار كما إذا كانت الأجزاء خمسة (فتزيد الجسمية) لأنه يحصل هناك جسميات خمسة أحداها بالأربعة التي قبل الزيادة والثانية بالزائدة مع الثلاثة الأول من تلك الأربعة والثالثة بالزائدة مع الأول والثالث والرابع من تلك الأربعة والرابعة بها مع الأول والثاني والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الأخيرة حاصله أن الأزيديه فرع تحقق الجسمية وتحقق الجسمية قديكون بنفس التركيب وقديكون مشروطاً بمقدار معين من الأجزاء فالأزيدية ليست بفرع لنفس التركيب فقط حتى تدل على نفس التركيب ولك أن تقول في توضيحه أن زيادة الجسمية بأنضمام الجزء الواحد بعد حصولها لا يدل على حصولها ابتداءً بإنضمام الجزء الواحد إلى الواحد لم لا يجوز أن يكون حصولها ابتداءً مشروطاً بقدر معين من عدد الأجزاء كالثلاثة والثمانية مثلاً والثاني أن الأجزاء التي لا تتجزى لا تكون محسوسة فالجزء الزائد لا يكون محسوساً معتبراً في نظر اللغة فلا يطلق الأجسام في اللغة بزيادة جزء والجواب عن الأول أن الجسم في اللغة مأخوذ من الجسمامة على ما عرفت ومعلوم أن انضمام الجزء إلى الجزء يفيد الجسمامة فإشتراط العدد المعين في حصوله ابتداءً خروج عن مقتضى اللغة مع أن المعاني اللغوية يجب مراعاتها في المعاني الاصطلاحية وعن الثاني أنه لا حاجة لنا في إطلاق لفظ الأجسام إلى محسوسية الأجزاء بل يكفي حصوله في الواقع. (قال الشارح لأنه) أي اجسام بوزن افع (مشتق من الجسمامة) بفتح الجيم (بمعنى الضخامة) تفسير للجسمامة (وعظم المقدار) عطف تفسير للضخامة (يقال) الغرض نقل المحاورة لأن الاعتبار في مثل هذه الأمور النقل عن العرب (جَسَمَ الشيء) بضم السين في الماضي والمضارع (أي عظم) هذا تفسر جَسَمَ (فهو جسيم) كشریف صفة مشبهة (وجُسام) بالضم والحاصل أنه ليس معنى قولهم هذا اجسام من الآخر أنه أزيد في الجسمية حتى يستدل به على مدعاهم بل معناه أنه أزيد في الجسمامة والجسمية والجسمامة أمران متغايران قاله المحشي ص (٢١) (١) (وقد يقال في دفعه الخ) حاصله أن العظم المطلق والضخامة المطلقة الحاصلين من زيادة جزء واحد على واحد من الجسمين المتساويين من الخواص المساوية للجسمية المطلقة ومعلوم أن العظم المطلق كما يحصل من زيادة جزء واحد على

الأجزاء كذلك يحصل من زيادة جزء على جزء واحد فكما يحصل به الأجسمية كذلك يحصل به الجسمية ثم قال (ألا أن كونه من الأثر المختص به محل خدشة) ولعله إشارة إلى أول اعتراض عصام والجواب عنه هو الجواب عنه (والكلام ههنا في الجسم الذي هو اسم) للجوهر المركب (لاصفة) بمعنى العظيم واعتراض عصام بأنه لا فائدة في ذكر قوله الذي هو اسم لأن كون الجسم اسماً ظاهر أجاب صاحب النبراس بأن الشارح رح حمله على وهم المستدلين فإن استدلالهم يشعربأن الجسم والأجسم صفتان ولا فرق إلا بأن الأجسم يدل على زيادة ثم قال (وفي نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية مرعية في الألفاظ المنقولة فالاحتجاج بالاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره) من اشتراط الثلاثة أو الثمانية (فهو راجح) حاصله أن الجسم كأن في الأصل وصفاً مأخوذاً من الجسمية ثم نقل وجعل اسماً والمعاني اللغوية تكون مرعية في الألفاظ المنقولة فالاحتجاج صحيح.

أجاب: محمد شريف رحمه الله بقوله وفيه نظر إذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال (أو غير مركب) عطف على قوله إما مركب (كالجوهر) أي الجوهر الفرد قال الشارح يعني العين الذي لا يقبل (الانقسام) مطلقاً (لافعلاً) أي لا ينفك بعض أجزائه عن بعض في الخارج والمراد بالفعل ههنا مقابل القوة ولا وهماً ولا فرضاً.

اعلم: أن أنحاء القسمة ستة لأن التقسيم إما أن يكون إلى الأجزاء الخارجية وإما أن يكون إلى الأجزاء الذهنية والأول إما أن يوجب الفصل في الخارج أولاً الثاني قسمة حقيقة كالتقسيم في الجسم الأبلق والأول أن كان بنفوذ ألة فقسمة قطعية وان كان بمصادمة شديدة فكسرية وان كان بمصادمة خفيفة فخرقية وان كان إلى الأجزاء الذهنية فأيضاً لا يخلوا إما أن يكون التقسيم في الجزئي بواسطة القوة الواهمة فهي قسمة وهيمة كفرض تنصيف زيد وتثليثه وإما أن يكون في الكلي فهي القسمة العقلية كفرض تقسيم الإنسان وتحليله إلى الحيوان والناطق والفرق بين القسمة والوهمية والعقلية أن القسمة الوهمية إنما هي تجري في الجزئي بأن يكون المقسوم والأقسام كلها جزئيات والقسمة العقلية إنما هي تجري في الكلي بأن يكون المقسوم والأقسام كلها كليات.



فإن قيل: فما معنى القسمة الفرضية؟

قلنا: أن القسمة الفرضية بمعنى القسمة الذهنية وهي شاملة للقسامين الآخرين أي الوهمية والفرضية ولكن المراد ههنا من قوله ولا فرضاً نفى القسمة العقلية فقط لأن العام إذا ذكر في مقابلة الخاص يراد بالعام ماسوى الخاص.

فإن قيل: أن تعريف الجوهر ليس بصحيح لعدم صدقه على فرد من أفرادها لأنه لا شيء إلا وللعقل فرض القسمة فيه غاية ما في الباب أن يكون المفروض ممتنعاً وفرض الممتنعات جائز. قلنا: أن ذلك إنما يرد لو كان المراد بالفرض ههنا هو الفرض الميزاني التي أي التقدير البحت المستعمل في مقدم الشرطيات بل المراد منه هو التجويز العقلي وهو الفرض الحكمي ولا شك أنه لا يجوز العقل القسمة في الجوهر الفرد فصح التعريف (وهو الجزئي الذي لا يتجزى).

فإن قيل: المقصود من تعريف الجزء الذي لا يتجزى هو التمييز عن الغير وذكر عدم الإنقسام عقلاً يكفي لذلك التمييز فما الفائدة في ذكر الإنقسامات الباقية.

قلنا: سلمنا ولكن ذكر البواقي للإشارة إلى أقسام القسمة بتمامها وانتفاءها بالمرّة.

فإن قيل: ههنا أقسام آخر للقسمة مثل الاختلاف بالعرضين كالأبلق وهو التقسيم الحقيقي والموازاة كالخطين المستقيمين الذين لا يلتقيان أصلاً والمحاذات فلم تركها الشارح.

قلنا: لأنها راجعة إلى التقسيم الوهمي أو نقول إنها من أسباب القسمة وليس شيء منها من القسمة (ولم يقل وهو الجوهر) هذا سؤال حاصله أن العين منقسم إلى العين المركب وإلى العين الغير المركب فقال الماتن في العين المركب وهو الجسم بطريق الحصر فينبغي أن يقول في العين الغير المركب وهو الجوهر الفرد بطريق الحصر. ليحصل المطابقة بين القسمين (وقوله احترازاً الخ) جواب عنه حاصل الجواب أنه لو قال هو الجوهر على سبيل الحصر لورد المنع بأن حصر غير المركب في الجوهر الفرد غير صحيح لأن الهيولى والصورة والعقول العالية والنفوس الفلكية أيضاً داخلية في غير المركب مع أنه ليس كل واحدٍ منها بجوهر فرد وان كان يمكن دفعه بأن الهيولى والصورة عند أهل الحق باطلتان والمجردات غير ثابتة عندهم على ما سيأتي واعترض عصام الدين وحاصل اعتراضه أن العين عبارة عن المتحيز



بالذات فحصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد لا ينافي ثبوت العقول والنفوس فإنهما غير متحيزين.

قلنا: مرادنا أنه لو قال هو الجوهر لورد المنع على ظاهر المتن حيث ترك فيه التصريح بتحيز العين بالذات واعتراض عصام مبني على نفس الأمر.

فإن قيل: أن دليل حدوث العالم غير تام لا يثبت المدعى بتمامه لأن المدعى حدوث جميع ماسوى الله تعالى والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضهما لا على حدوث الهيولى والصورة والمجردات.

قلنا: بأن المطلوب هو حدوث ماثبت وجوده من العالم وهو منحصر في الجسم والجوهر الفرد واعراضهما واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها (وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر) غرضه بيان مذهب الفلاسفة في الجوهر الفرد بأن عندهم الجوهر الفرد باطل وليس بموجود ثم لما يرد أن الفلاسفة قائلون ببطلان الجزء الذي لا يتجزى لا يبطلان الجوهر الفرد.

(أجاب: اعنى الجزء الذي لا يتجزى) حاصل الدفع أنها تعبيران عن شيء واحد (وتركيب الجسم) عندهم (انما هو من الهيولى والصورة هذا) مذهب جمهور المشائين كأرسطو وأتباعه واما الاشراقيون فبعضهم ذهب إلى بساطة الجسم كما ذهب إليه شيخ الإشراق في حكمة الإشراق وبعضهم ذهب إلى تركيب الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب إليه شيخ الإشراق في حكمة التلوينات (واقوى أدلة اثبات الجزء) غرضه ذكر بعض أدلة الجزء الذي لا يتجزى وما ذكره أولاً هو الأقوى وقال الإمام الرازي رحمه الله أن أقوى أدلته هو الحركة حاصله أن الحركة موجودة في الحال لا يقبل القسمة والا لزم سبق أحد جزئيه على الآخر فلا تكون الحركة موجودة في الحال بتمامها وقد فرضناه موجوداً فلزم الخلف وإذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة فثبت في المسافة جزء غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى ومن أدلته أن لأن الحاضر من الزمان موجود وهو غير منقسم فثبت الجزء الغير المنقسم وهو منطبق على الحركة والحركة منطبق على المسافة فثبت في المسافة جزء غير منقسم وهو المطلوب.

وأجاب المحشي عبدالأحدص (٢١) حاشية (٦) عن هذين الدليلين بأن الحركة على قسمين الأول الحركة بمعنى التوسط وهي موجودة لكنه غير منطبقة على المسافة والثاني الحركة بمعنى القطع وهي منطبقة على المسافة لكنها غير موجودة في الخارج بل في الخيال فيكون الانطباق ايضاً في الخيال فوجود الجزء الغير المنقسم في المسافة ايضاً يكون في الخيال والمطلوب وجود الجزء الغير المنقسم في المسافة في الخارج (لو وضعت كرة) هو جسم مستدير احاط به سطح مستدير بحيث لو فرض في داخله ووسطه نقطة يتساوي جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح وتسمى تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر (حقيقية) احترز عن الكرة الحسية كالكرة المصنوعة (على سطح حقيقي) أي السطح المستوي فما غفل الشارح عن قيد الاستواء كما قال عصام رحمه الله ثم السطح عبارة عن المقدار المنقسم طولاً وعرضاً لاعمقاً (لم تماسه) أي لم تماس الكرة السطح (إلا بجزء غير منقسم) أي بالجزء الذي لا يتجزى فثبت الجزء الذي لا يتجزى (اذ لو تماسه) ضمير الفاعل راجع إلى الكرة وضمير المفعول راجع إلى السطح (بجزئين) اكتفى بذكر الأدنى لأنه إذا بطل ملاقات الكرة بجزئين يبطل ملاقاته بأكثر من جزئين بالطريق الأولى (لكان فيها) أي في سطحها المحيط بها خط (بالفعل) وتحقق الخط في الكرة محال عند الحكماء.

فإن قيل: الخط على قسمين مستقيم ومستدير فإيهما مراد.

قلنا: المراد الخط المستقيم.

فإن قيل: فلما كان المراد هو الخط المستقيم فلم لم يذكره الشارح.

أجاب: عصام الدين رحمه الله أولاً بقوله لأن مطلق الخط (مستقيماً كان أو مستديراً) ينافي الكرة وثانياً بقوله وكما يلزم الخ حاصله أنه كما يلزم الخط المستقيم ههنا يلزم مطلق الخط في ضمن الخط المستقيم والعلامة الخيالي اصلح كلام الشارح بأن قيد الخط بالمستقيم مستدلاً بأنه اللازم. فاعترض عليه عصام الدين بقوله لم يأت الا بالتطويل لأنه كما يلزم الخط المستقيم يلزم مطلق الخط والجواب عنه أن لزوم مطلق الخط في ضمن الخط الغير المستقيم ههنا ممنوع وفي ضمن الخط المستقيم مسلم وفي التقييد اطناب



لاتطويل لأن في التقييد فائدة وهو الإشارة إلى وجود مطلق الخط في ضمن هذا الفرد ثم اعلم أن الدليل المذكور إلزامي لأن المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة الحقيقية (واشهرها) أي أشهر الأدلة عند المشائخ وجهان (الوجه الأول) غرضه بيان الدليل الأول المشهور عند المشائخ وبيانه يتوقف على مقدمة وهو أن في الجسم أربعة مذاهب لأن الجسم لا يخلو إما أن يقبل الانقسام بالفعل أو بالقوة وعلى كل تقدير إما أن يقبل الانقسامات المتناهية أو غير المتناهية فحصل أربعة احتمالات وإلى كل واحد منها ذهب ذاهب الأول أن الجسم قابل للانقسامات المتناهية بالفعل وهو مذهب جمهور المتكلمين والثاني أنه يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو مذهب النظام والثالث أنه يقبل الانقسامات المتناهية بالقوة وهو مذهب عبد الكريم الشهرستاني والرابع أنه يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالقوة وهو مذهب جمهور الحكماء (لو كان كل عين) أي جسم (منقسماً لا إلى نهاية) كما ذهب إليه الحكماء (لم يكن الخردلة) بذر نبات (اصغر من الجبل) فلزم مساواتهما حاصله أن مذهب الحكماء باطل لأنه لو كان حقاً (مقدم) لزم مساواة الجبل والخردلة (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أم الملائمة فأشار إليها الشارح بقوله (لأن كلامهما) أي كلا من الجبل والخردلة (غير متناهي الأجزاء) لقبول كل منهما الانقسامات (الغير المتناهية والعظم الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء) هذا ناظر إلى العظم (وقلتها) أي بقلة الأجزاء هذا ناظر إلى الصغر وإذا كانت الأجزاء متساوية فلامعنى لتحقيق العظم والصغر بل لزم المساوات (وذلك) المذكور من القلة والكثرة (إنما يتصور في المتناهي) لا في غير المتناهي فإنه لا يقال أن هذا الغير المتناهي أكثر من ذلك وإلى الأصل أن العظم في الجبل والصغر في الخردلة يتوقف على قلة الأجزاء وكثرتها والقلة والكثرة يتوقف على التناهي. وإذا انتفى التناهي انتفى القلة والكثرة وإذا انتفى القلة والكثرة انتفى العظم والصغر فلزم مساواة الجبل والخردلة (والوجه الثاني) المشهور عند المشائخ (أن اجتماع أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ليس لذاته) أي ليس لذات الجسم بأن يكون ذاته مقتضياً لأجتماع الأجزاء (زاء) وإلا لما قبل الجسم الإفتراق لأن الإفتراق ضد الإجماع ومقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف ونحن نشاهد افتراق الأجسام



وانقسامها إلى ههنا تمهيد وبعد تمهيد يذكر دليلاً على أثبات الجزء بقوله (فالله قادر على أن يخلق فيه أي في الجسم (الإفتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى) فإن الإفتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى ممكن وكل ممكن يتعلق به قدرة إلهية (لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه) مرة ثانية بعد ما خلق الله تعالى الإفتراقات الممكنة في الجسم (لزم قدرة الله تعالى عليه) وإلا لزم العجز وهو محال وإليه أشار بقوله (دفعاً للعجز) وهذا خلاف المفروض لأن المفروض أن الله تعالى اخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القوة إلى الفعل وأن لم يمكن إفتراقه وانقسامه ثبت المدعى إذ لا معنى للجزء الذي لا يتجزى الا ما لا يمكن إفتراقه.

فإن قيل: المراد من إمكان الإفتراق فقوله ان لم يكن لا يخلو اما أن يكون الإفتراق الخارجي فقط أو يكون إمكان الإفتراق الأعم الشامل للوهي والعقلي ايضاً وكلاهما باطلان اما بطلان الأول فلان إمكان الإفتراق الخارجي إمكان خاص ولا يلزم من عدم الخاص عدم العام فلا يلزم من عدمه عدم إمكان الإفتراق العقلي والوهي والمعتبر في الجوهر الفرد هو انعدام جميع انواع القسمة فلا يلزم من عدم إمكان الإفتراق الخارجي الجوهر الفرد الذي هو المدعى واما بطلان الثاني فلأنه إذا كان المراد في قولنا (ان لم يمكن إفتراقه) الامكان الأعم فلا بد أن يراد من الإمكان في قوله (ان امكن إفتراقه الخ) ايضاً الإمكان الأعم ليكون التريد حاصراً فيكون المعنى ان أمكن إفتراقه الخارجي والوهي والعقلي لزم قدرة الله عليه وهذه الملازمة غير صحيحة لأن المقدور له تعالى الإمكان الواقعي فقط وتعميم قدرة الله تعالى إلى الوهي والعقلي خلاف المتبادر المصطلح ونجيب عنه بإختيار الشق الأول مع استلزامه المدعى لأن ههنا امرين الاول الإفتراق الخارجي والإفتراق الوهي والعقلي والثاني إمكان الإفتراق الخارجي وإمكان الإفتراق الوهي والعقلي وعدم الإفتراق الخارجي وإن لم يستلزم عدم الإفتراق الوهي والعقلي لكن عدم إمكان الإفتراق الخارجي يستلزم عدم إمكان الإفتراق الوهي والعقلي لأن المراد من الإفتراق الوهي والعقلي تجويز الوهم والعقل إياه لا مجرد اختراع الإفتراق بدون منشاء فعدم الإفتراق الخارجي لانعدام منشاء وهو الامتداد وانعدام منشاء يوجب انعدام التجويز الوهي

والعقلي اياه فانعدم الافتراق بالمرة وهو الجوهر الفرد فانخسف قمر المحشي- جند رقم (١) ص (٢٢) وطلع شمس الشارح رحمه الله. ثم رد الشارح على دلائله الثلاثة بقوله والكل ضعيف أي كل واحد من الأدلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف اما ضعف الدليل (الأول) فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) غرضه بيان ضعف الدليل الأول من الأدلة الثلاثة التي ذكرها الشارح حاصله أن الدليل الأول ضعيف لأن للحكماء أن يقولوا انا لانسلم أن تماس الكرة بالسطح المستوي بالجزء الذي لا يتجزى بل أن ملاقاته بالسطح بالنقطة والنقطة عرض فلا يلزم اثبات الجزء الذي لا يتجزى ثم النقطة عبارة عن عرض غير منقسم قابل للإشارة الحسية.

فإن قيل: أن النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة. قلنا: ان هذه القضية (النقطة نهاية الخط) مهمة وليست بكلية فأن نقطة رأس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة كلها نقاط موجودة بلا حظ. فإن قيل: انهم صرحوا بأن النقطة من الأعراض الأولية للخط فكيف تكون موجودة بدون الخط.

قلنا: هذا انما كان وارداً لو كان ذلك التصريح منهم دالاً على حصر النقطة في الخط وليس كذلك. فإن قيل: يجوز أن يستلزم ثبوت النقطة ثبوت الجزء لأن النقطة عرض لا بدله من محل غير منقسم في الكرة والسطح وهو الجزء الذي لا يتجزى. أجاب: بقوله (وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لأن حلولها) أي النقطة في المحل (ليس حلول السريان حتى) متعلق بالمنفي (يلزم من عدم انقسامها) أي النقطة (عدم انقسام المحل).



## تعريف الحلول وبيان اقسامه

حلول شيء في شيء اخر عبارة عن أن يكون الوجود في نفسه للشيء الأول هو وجوده لذلك الشيء الآخر أي تابعاً له وهو على قسمين الأول حلول سرياني وهو عبارة عن أن يكون الحال سارياً في المحل بتمامه بحيث يكون الإشارة إلى احدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول البياض في اللبن وفي هذا الحلول يستلزم انقسام المحل انقسام الحال والثاني حلول طرياني وهو عبارة عن أن لا يكون كذلك بأن لا يكون الحال سارياً في المحل كحلول النقاط في المحل وكحلول الأبوة في الأب وحلول البنوة في الإبن وفي هذا الحلول انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال واما ضعف الجواب الثاني أراد به الأول من الوجهين للمشائخ والثالث هو الوجه الثاني للمشائخ.

اعلم ان الدليل الثاني والثالث يشتركان في مقدمة اعني كون الجسم مركباً من الأجزاء بالفعل وبعبارة اخرى كون الأجزاء مجتمعة فيه بالفعل وينفرد الثاني بمقدمة اعني عظم المقدار وصغره بحسب كثرة الأجزاء وقلتها وينفرد الثالث ايضاً بمقدمة اعني الافتراق ممكن في الجسم الى الجزء الذي لا يتجزى فلانفرادهما في مقدمة جعلهما المشائخ دليلين ولاشتراكهما في مقدمة جمعهما الشارح في الاعتراض وأشار الى ضعف المقدمة المشتركة بقوله (فلأن الفلاسفة) إلى قوله (ليس فيه اجتماع أجزاء اصلاً) وإلى ضعف المقدمة المنفرد بها الثاني بقوله (وانما العظم والصغر) وإلى ضعف المقدمة المنفرد بها الثالث بقوله (والافتراق ممكن لا إلا نهاية) واما تفصيل ضعف المقدمة المشتركة فهو أن الفلاسفة لا يقرون بان الجسم مركب من الإجزاء وانها غير متناهية بل يقولون أنه قابل الإنقسام إلى غير النهاية ولا أجزاء فيه بالفعل فكيف قالوا في الدليل الثاني (أن كلا من الجبل والخردلة غير متناهي الأجزاء) وكيف قالوا في الثالث (أن اجتماع الأجزاء ليس الخ) وحاصل اعتراضه الثاني أنه ليس في الجسم اجزاء بالفعل فكيف يكون لكثرتها وقلتها دخل في العظم والصغر وحاصل اعتراضه الثالث أن الافتراق ممكن في الجسم لا إلى نهاية لكن بمعنى أنه لا تقف عند حد لا بمعنى أنه يمكن خروج تلك الافتراقات الغير المتناهية إلى الفعل فإنه غير ممكن فلا تلزم القدرة (عليه فلأن الفلاسفة) رد على المقدمة المشتركة



المذكورة في الدليل الثاني بقوله لأن كلاً منها غير متناهي الأجزاء (وانها) أي الأجزاء (غير متناهية بالفعل بل يقولون) أي الفلاسفة (أنه) أي الجسم (قابل الانقسامات غير متناهية) يعني أن فيه انقسامات غير متناهية بالقوة لا بالفعل والقوة نحومن العدم (وليس فيه اجتماع اجزاء الخ) رد على المقدمة المشتركة المذكورة في الدليل الثالث بقوله أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته حاصل تلك المقدمة أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته واستدل عليه بأنه لو كان ذلك الاجتماع لذات الجسم لما قبل الافتراق لأن مقتضى الذات لا يتخلف فهذه المقدمة تشعر أن في الجسم اجزاء بالفعل ولكن اجتماعها ليس لذات الجسم حاصل الرد أنه ليس في الجسم اجزاء بالفعل بل هو متصل واحداً (وانما العظم والصغر) رد على المقدمة المنفردة بها الدليل الثاني المذكورة بقوله (والعظم والصغر انما هو بكثرة الأجزاء وقلتها) يعني اذا كان الجسم كثيراً الأجزاء يكون عظيماً واذا كان قليل الأجزاء يكون صغيراً واجزاء الجبل والخردلة مساوية لعدم تناهي اجزاء كل منهما فلا يتصور فيها القلة والكثرة حتى يتصور فيهما الصغر والكبر حاصل الرد أنه لا دخل لكثرة الأجزاء وقلتها في العظم والصغر لعدم الأجزاء فيهما بالفعل (بل العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) أي بالجسم. (والافتراق ممكن لا إلى نهاية الخ) رد على المقدمة المنفردة بها الدليل الثالث المذكورة في الدليل الثالث بقوله فالله قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى وحاصل تلك المقدمة هو أن الجسم لما كان قابلاً للافتراق فالله قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجوهر الفرد حاصل الرد أن قدرة الله على إيجاد الافتراقات في الجسم انما تستلزم الجزء الذي لا يتجزى لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة عند حد ونهاية لكن لانهاية لها عند الفلاسفة فخرج الافتراقات الغير المتناهية إلى الفعل غير ممكن نقول بتوفيق الله في دفع الأول بأن الفلاسفة وإن لم يقولوا بوجود الأجزاء في الجسم لكنه لازم عليهم من قولهم بأن الانقسامات الغير المتناهية ممكنة فيه لأن الانقسام تحليل وانفصال والتحليل يكون من مامن التركيب فالتحليلات الغير المتناهية يتوقف على تركيبات غير متناهية، والتركيبات الغير المتناهية يتوقف على أجزاء غير متناهية فلزم القول بأجزاء غير متناهية. وفي دفع الثاني أن المقدار القائم بالجسم

حاصل من الأجزاء الموجودة فيه فلانسلم أنه ليس في الجسم أجزاء وفي دفع الثالث أن إمكان الانقسامات الغيرالمتناهية يستلزم جواز خروجها من القوة إلى الفعل لأن الإمكان عبارة عن جواز الوجود والوجود خروج من القوة إلى الفعل وكما أن خروج كل واحد من تلك الانقسامات إلى الفعل ممكن فكذلك خروج الجميع ايضاً ممكن.

فإن قيل: أن خروج مجموعها إلى الفعل يبطله برهان التطبيق كما قال جند في حاشية رقم (٦) ص (٢٢).

قلنا: جريان برهان التطبيق موقوف على أمرين الأول على وجود الأمور الغيرالمتناهية والثاني على ترتيبها كما قالوا بعدم تناهي النفوس الموجودة لعدم الترتيب فيها فهنا ايضاً مجموع الإفتراقات الغيرالمتناهية موجودة لعدم الترتيب فيها قال جند رحمه الله فيها (ان القدرة على الأمور الغيرالمتناهية على سبيل البدلية لا يستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل أن أزلية الإمكان لا يستلزم إمكان الأزلية) أقول لابد من معرفة مراد القائل مما قيل ومراد جند رحمه الله من نقل قول القائل أما الأول فأقول الأزلية معناه الكون المنسوب إلى الأزل أي الوجود المنسوب إلى الأزل لأن الياء للنسبة والتاء للمصدرية فإذا قلنا أزلية الإمكان كان مفاده أن لإمكان الممكن كوناً في الأزل أي إمكانه ثابت في الأزل فيكون الأزل ظرفاً للإمكان وهذا حق فإن الإمكان لازم لماهية الممكن وإذا قلنا إمكان الأزلية كان مفاده أن لكون الممكن في الأزل إمكان أي أن كونه ممكن في الأزل فيكون الأزل ظرفاً لوجود الممكن وهو باطل فالحكم المفاد بالأول صحيح والحكم المفاد بالثاني باطل والأول لا يستلزم الثاني وأما الثاني أي مراد جند رحمه الله من نقل قول القائل فهو أن شيئاً واحداً يجوز أن يكون ممكناً وممتنعاً باعتبارين كالأزلية فإنه إذا أخذ منسوباً إلى الإمكان (أزلية الإمكان) فهو ممكن وإذا أخذ منسوباً إليه للإمكان فهو ممتنع فكذلك الإفتراقات الغيرالمتناهية إذا اعتبرت على سبيل الاجتماع فوجودها ممتنع عندهم وغير داخل تحت القدرة ونقول في دفعه أن وجود الأجزاء بعينه وجود الكل والمجموع فإمكان الأجزاء إمكان المجموع بخلاف الأزلية المنسوب إلى الإمكان والأزلية المنسوب إليه للإمكان فإنهما متغايران فقياس الفاضل مع الفاضل.



وأما أدلة النفي أي نفي الجوهر الفرد أيضاً فلا تخلو من ضعفٍ منها أن كل عين لا بد له من يمين ويسار ولا شك أن يمين الجزء يكون مغائراً عن يساره ومنها ما ذكر في هداية الحكمة من أنا إذا فرضنا جزءاً بين جزئين فإما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين أولاً على الثاني يلزم التداخل وعلى الأول لزوم الإنقسام ومنها إنا إذ ركبنا صفحة من الأجزاء الذي لا تتجزى فالوجه المضيئ بالشمس منها يكون مغائراً عن الوجه المظلم فينقسم كل واحدٍ من تلك الأجزاء إلى مضيئ ومظلم وغير ذلك.

(ولهذا مال الإمام الرازي رح في هذه المسئلة إلى التوقف) لعدم حصول شرح الصدر له. (فإن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) يعني هل لخلاف الحكماء القائلين بالهولي والصورة والمتكلمين القائلين بالأجزاء التي لا تتجزى ثمرة.

قلنا نعم الثمرة متحققة (في اثبات الجوهر الفرد نجاة و خلاص عن كثير من ظلمات الفلاسفة) أي مسائلهم المخالفة للشريعة (مثل اثبات الهولي والصورة) فإن برهان اثبات الهولي موقوف على اتصال الجسم والاتصال موقوف على ابطال الجزء الذي لا يتجزى لأن اصحاب الجزء يقولون أن الجسم مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل صغيرة لا يدكها الحس وكذا الصورة فإنه عبارة عن الأمر المتصل الجوهرى والاتصال موقوف على ابطال الجزء الذي لا يتجزى (المؤدي إلى قدم العالم) يعني أن اثبات الهولي مستلزم لقدم العالم وذلك لأن الحكماء قالوا أن كل حادث مسبق بمدة ومادة وعكس نقيضه على طور المتقدمين أن كل مالمس مسبقاً بمدة ومادة لا يكون حادثاً وقالوا في العنصريات أن الهولي الأولى ليست مسبوقة بمدة ومادة لأنها لو كانت مسبوقة بمدة ومادة لا تكون هولي أولى وايضاً نتكلم في المادة السابقة فيلزم التسلسل في المواد فثبت أن الهولي ليست بمسبوقة بمدة ومادة وكل ما هذا شأنه يكون قديماً فثبت قدم الهولي. والحكماء اثبتوا التلازم بين الهولي والصورة فتكون الصورة ايضاً قديمةً بحكم التلازم والجسم مركب من الهولي والصورة وقدم الأجزاء يستلزم قدم الكل فثبت قدم الجسم ومائت قدمه امتنع عدمه فثبت عدم فناء هذا العالم والحشر يكون بعد فناء العالم فلما امتنع فناء العالم امتنع الحشر وايضاً لما ثبت قدم العالم ثبت الأجسام الغير المتناهية والحشر عبارة عن



اجتماع العالم فهذا الاجتماع لا يخلوا اما أن يكون في عرصة متناهية أو في عرصة غير متناهية على الأول يلزم وجود الغير المتناهي في المتناهي وعلى الثاني يلزم وجود المكان الغير المتناهي وهو باطل بالبرهان السلي ثم أن المحشي جند قال في ص (٢٢) حاشية (٨) أن للحشر معنيين الأول جمع الأجزاء المتفرقة والثاني إيجادها ثانياً بعد إعدامها بالمرة ثم أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الأول فالمنافاة غير ظاهرة.

قلنا: المنافات على المعنى الاول ايضاً ظاهر لأن جمع الأجزاء فرع تفرق الأجزاء التي هي الهيولات والصور مع أن بينهما ملازمة فلا تقبلان التفرقة فلا يتصور فيهما الجمع انتهى وقيل المنافات ظاهر لأن الفلاسفة يقولون بقدم بعض الأجسام بصورها وموادها وأشكالها كما سبق إنتهى وهذا ليس بشيء لأن الكلام في حشر الأجساد بمعنى ابدان اشخاص الإنسان وهي قديمة بالنوع فقط والقديم بصورها وموادها وأشكالها هي الأفلاك كما مر في ص (١٩) (وكثير من اصول الهندسة) معطوف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة.

فإن قيل: ظلمات الفلاسفة عبارة عن مسائل الفلاسفة ومنها اصول الهندسة فإصول الهندسة داخل في ظلمات الفلاسفة فأى حاجة إلى ذكره ثانياً.

قلنا: المراد من ظلمات الفلاسفة الحكمة الطبيعي والإلهي فإن أكثر اطلاق الفلسفة إنما هو على الحكمة الطبيعي والإلهي ويجوز أن يعطف على الاثبات في قوله اثبات الهيولى أو على الهيولى وإنما كان اثبات الجزء مبطلاً لأصول الهندسة لأن أكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وحجتهم على ثبوتها أنا نفرض خطأ يتحرك مع ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذه الحجة يبطل بإثبات الجزء لأن الخط يكون مركباً من الجواهر الفردة فالجزء الثابت يلزم انقسامه بدوران الخط حوله لأن دورانه حينئذٍ على طرف الجزء الثابت واثبات الأطراف يستلزم الإنقسام وبطل فحركة الخط حوله باطل فالدائرة باطلة (المبتنى عليها) أي على أصول الهندسة دوام حركات السموات وإمتناع الخرق والإلتيام. فإن قيل ليس شيء من أدلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنياً على شيء من اصول الهندسة.

قلنا: أولاً لعل الشارح اطلع على اصل هندسي يبتني عليه دليل دوام حركات السموات وعدم العلم ليس بدليل للعدم وثانياً أن قوله المبتنى الخ صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى والصورة وصفته الأول قوله المؤدى.

فإن قلت: فلزم الفصل بين الموصوف والصفة بأجنبي وهو قوله وكثير من أصول الهندسة، قلنا: هو معطوف على قوله قدم العالم فصار من معمولات الصفة الأولى (والعرض ما لا يقوم بذاته).

فإن قيل: تعريف العرض غير مانع عن دخول الغير فيه لأنه دخل فيه صفات الواجب تعالى فإنها أيضاً لا تقوم بذاته أجاب بقوله (بل بالغير) وصفاته تعالى تقوم بالواجب تعالى. فإن قلت: الواجب غير الصفات فصدق تعريف العرض عليها.

قلنا: سيأتي أن صفات الواجب ليست عينه تعالى كما أنها ليست غيره تعالى. فإن قلت: الأولى أن يقول بأمر آخر بدل قوله بغيره ليتناول الصفات الحادثة فإن الصفات الحادثة اعراض وقائمة بالموصوف مع أنها ليست غير الموصوف فإن حكم الصفات أنها لا تكون غير الموصوف كما أنها لا تكون عين الموصوف.

قلنا: هذا الحكم مختص بالصفات القديمة والصفات الحادثة تكون دائماً غير الموصوف ثم بين الشارح معنى قيامه بغيره بقوله (بأن يكون العرض تابعاً له أى للموضوع في التحيز) ومعنى التبعية أن يكون التحيز عارضاً للعرض بواسطة الموضوع واسطة في العروض هذا التعريف المتكلمين للقيام بالغير (أو مختصاً به) من قبيل (اختصاص الناعت بالمنعوت) هذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف أن المتكلمين يتحاشون عن إطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فيعرفونه بتعريف لا يتناول صفة الواجب تعالى والحكماء لا يتحاشونه فيعرفونه بتعريف يتناول صفات الواجب والمجردات على تقدير ثبوتها (لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) يعنى ليس معنى القيام بالغير ما لا يمكن تصويره بدون تصور الغير (على ما وهم) متعلق بالمعنى (فإن ذلك) أي عدم امكان التعقل بدون المحل (انما هو في بعض الاعراض) وهي الاعراض النسبية كالأخوة فإنها لا تعقل إلا مع تعقل الأخوين (ويحدث في بعض الأجسام والجواهر) أي الجواهر



الفردة (قيل هو) أي القول المذكور للماتن (من تمام التعريف) والغرض منه الإحتراز عن صفات الله تعالى فإنها لا تحدث في الأجسام والجوهر الفردة وإليه اشار بقوله (احترازاً عن صفات الله تعالى) وذكره الشارح بصيغة التمریض إشارة إلى عدم إرتضائه عليه لأن صفات الواجب تعالى خارجة عن المقسم وهو العالم وايضاً العرض مايقوم بالغير وصفات الواجب تعالى ليست غيرالذات فهي خارجة عن التعريف ايضاً (وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (بل بيان حكمه) وغرضه من نقل القولين دفع اعتراض لغوية قوله ويحدث في الأجسام.

فإن قيل: هذا الحكم لايشمل صفات النفس فإنها اعراض وغيرحادثه في الجسم والجوهر الفرد. قلنا: الجامعة والمانعية يكون من خواص التعريف لاالحكم فيجوز أن يكون هذا حكماً أخصاً (كالألوان) مثال العرض (واصولها) مبتدأ وقوله (قيل) اعتراض وقوله السواد (والبياض) خبر (وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضاً) أي هذه الثلاثة ايضاً من الأصول كالسواد والبياض فالأصول خمسة (والاكوان) جمع كون وهوالحصول في المكان والحكماء يسمونه الأين (وهي) أي الاكوان (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) غرضه بيان اقسام الكون بأنه على أربعة اقسام لأن الحصول في الحيز لا يخلوا إما أن يكون معتبراً بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً وعلى الثاني لا يخلوا اما أن يكون هذا الحصول مسبقاً بحصول آخر في ذلك الحيز أو يكون مسبقاً بحصول آخر في الحيز الآخر الأول سكون والثاني حركة وإن كان الحصول في الحيز معتبراً بالنسبة إلى جوهر آخر فلا يخلوا إما أن يتخلل بين هذا الجوهر والجوهر الآخر جوهر ثالث أولاً الأول الإفتراق والثاني الإجتماع (والطعوم وأنواعها) أي انواعها البسيطة تسعة وهي (المرارة) بالفارسية (تلخي) (والحرقة) بالفارسية (تيزي) كما في الفلفل (والملوحة) بالفارسية شوري كما في الملح (والعضومة) بالفارسية (كلوكيري) كما في البعض (والحموضة) بالفارسية (ترشي) (والقبض) بالفارسية (بستكي) كما في البسر (نيم بجته كهجور) (والحلاوة) بالفارسية (شيريني) كما في السكر والعسل (والدسومة) بالفارسية (چربي) كما في السمن والزبد (والتفاهة) في اللغة عدم الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما في الخبز قال جند في حاشية



(٣) ص (٢٣) وجعل عده من الطعم كعد المطلقة العامة من الموجهات فإن المطلقة العامة هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة وقال عبد الحكيم رح والحق أن الفعل ليس كيفية النسبة لأن معناه ليس الا وقوع النسبة والكيفية لا بد أن يكون امراً مغائراً لوقوع النسبة الذي هو الحكم وانما عد المطلقة في الوجهات بالمجاز كما عد السالبة في الحملات والشرطيات فهذه هي الأصول ويتركب منها أنواع لا تحصى كالحلاوة والحراقة في العسل والحلاوة والحموضة في البطيخ (والروائح) يعني من جملة الأعراض الروائح (وانواعها كثيرة ليست لها أسماء مخصوصة) بل يعبرنا بالإضافة كرايحة المسك وبملائم الطبع كالطيب وبمنافر الطبع كالنتن ويختلف الروائح باختلاف الطبائع (والأظهر أن ماعدى الاكوان) أي ماسواها من الأعراض كاللون والطعم والريح (لا يعرض) بصيغة المجهول والضمير إلى لفظ ما (إلا للأجسام) لا الجوهر الفرد أي لا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح واما الأكوان فتعرض الأجسام والجواهر الفردة معاً. فإن قيل: لا نسلم أن ماعدى الأكوان لا تعرض للجوهر الفردة فإن المتكلمين صرحوا بأن المحسوسة بإحدى الحواس الخمسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد فلزم التدافع بين قول الشارح وقول المتكلمين.

فقيل: في الجواب أن ماعدى الأكوان من توابع المزاج والمزاج مختص بالجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع والجوهر الفرد ليس كذلك لأنه بسيط فما عدى الأكوان لا يعرض للجواهر الفردة لكن هذا الجواب يخالف من رأي الأشاعرة وكل متكلم يتكلم بإصطلاحه فقيل في الجواب أن الجسم كلما كان أصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى إذا اشتد صغره لم نجد له طعماً ولا ريحاً ولا لوناً فالجوهر الفرد الذي لا يتصور أصغر منه أولى بذلك لكنه أيضاً ضعيف لأن عدم الوجدان لضعف الحواس لا يدل على عدم الوجود وقيل في الجواب أن تصريح المتكلمين في الجواز والإمكان وأنه لا يبعد عن قدرة المختار حدوثها في الجوهر الفرد وكلام الشارح في الوقوع وفي ماجرت به العادة الإلهية من أنها جارية بعدم حدوثها في الجوهر الفرد وهذا الجواب اختاره العلامة بلاشك خان بهادر المارتونجي رضي الله عنه ونفعنا الله تعالى بعلومه.

فإن قيل: فلزم التدافع بين قولي الشارح والماتن فإن الماتن قال (ويحدث) أي الإعراض (في الأجسام والجواهر).

قلنا: كلام المصنف رحمه الله في المجموع أي مجموع الأعراض يحدث في الأجسام والجواهر ولا يلزم منه أن يكون كل نوع من العرض موجوداً في كل واحد من الأجسام والجواهر الفردة بل يكفي حدوث بعض الأعراض للجواهر الفرد كالأكوان ثم شرع الشارح في إقامة البرهان على حدوث العالم بقوله وإذا تقرر أي إذا ثبت أن العالم على قسمين (أعيان وأعراض والأعيان) على قسمين (أجسام وجواهر فردة).

فإن قيل: بيان حصر أنواع الأعيان دون الأعراض ترجيح من غير مرجح.

قلنا: أولاً أن الشارح لم يطلع على انحصارها وثانياً أنه لم يتعلق الغرض العلمي بانحصارها فإن الغرض العلمي نفى العقول والنفوس والهيولي وغيرها وهي موقوفة على انحصار الأعيان لا على انحصار الأعراض وثالثاً أن الكلام في حصر الأعراض طويل فالحاشية المرقمة برقم (٦) متعلقة بقوله وإذا تقرر الخ وتعليقها على قوله وأما الأعراض سهو من قلم الكاتب.

(فنقول الكل) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر (حادث) حدوثاً زمانياً وهو المسبوقية بالعدم (أما لأعراض فبعضها) حادث (بالمشاهدة) قدم الشارح رحمه الله بيان حدوث الأعراض لأنه موقوف عليه للدليل المذكور على حدوث الأعيان.

فإن قيل: الحدوث من المعاني المعقولة فيكيف يكون مشاهداً.

قلنا: أن المراد بمشاهدة الحدوث أن العقل يدرك الحدوث بمعونة مشاهدة الحادث فللمشاهدة مدخل في الجملة في معلومية الحدوث (وبعضها بالدليل) وهو أي الدليل (طريان العدم) أي العدم اللاحق كما في اضداد ذلك أي اضداد المذكور من الحركة والضوء والسواد فأضدادها السكون والظلمة والبياض فهذه الأضداد معروضة للعدم اللاحق وكل ما هذا شأنه يكون له عدم سابق فهذه الأضداد لها اعدام سابقة وهو الحدوث أمالكبرى فلأن بين العدمين تلازم فإن القدم ينافي العدم فثبت عدم كونها قديمة فثبت حدوثها (لأن القديم انكان واجباً لذاته فظاهر) أي محالية عدمه بديهي (والا) أي أن



لم يكن القديم واجباً بل كان ممكناً (لزم استناده) أي استناد الممكن (إليه) أي إلى الواجب تعالى بطريق الإيجاب أي بطريق الإضطراب وهو ضد الاختيار. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الممكن قديماً وصادراً عن الواجب تعالى بطريق الاختيار. قلنا: الصدور بطريق الاختيار والقدم متنافيان فإن الصادر بالاختيار يكون مسبوقاً بالإرادة فلا يكون موجوداً حال الإرادة وعدم الوجود حال الإرادة عدم سابق والعدم السابق حدوث زمني وهذا معنى (قوله إذا الصادر من الشيء بالقصد الخ والمستند إلى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود (لا يقبل عدم ضرورة امتناع تخلف المعلول) أي الصادر بالإضطراب (عن العلة التامة).

فإن قلت: لانسلم أن المستند إلى الموجب القديم قديم بمعنى أنه لا يطرأ عليه عدم لجواز أن يكون الشيء أزلياً قديماً ولا يكون ابدياً ومستمر الوجود.

فإن قلت: فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فإن علته ابدية وهو الواجب تعالى.

قلنا: يجوز أن يكون الواجب علة لكن بشرط عديم كعدم زيد مثلاً فيتوقف وجود المعلول حينئذ على امرين العلة الموجبة والشرط العديم فإذا انتفى الشرط بأن وجد زيد انتفى القديم لزوال الشرط لا لانتفاء العلة إيجاب المحشي - جند حاشيه (٨) ص (٢٢) حاصله أن الشرط العديم كعدم زيد مثلاً لا يخلو عن ثلاث حالات الأولى أن يكون مستنداً إلى الواجب الموجب بدون الوسائط والثانية أن يكون مستنداً إلى الواجب لكن بواسطة الشرائط العدمية الغير المتناهية والثالثة أن يكون مستنداً إلى الممتنع بالذات على الأول والثالث لا يمكن زوال ذلك الشرط العديم أي لا يمكن زوال عدم زيد مثلاً لأن علته وهو الواجب في الأول والممتنع بالذات في الثالث لا يمكن زواله ولما إمتنع انتفاء الشرط إمتنع انتفاء القديم فصار ابدياً وهو المطلوب وعلى الثاني أيضاً لا يمكن زوال ذلك الشرط العديم فإن زوال ذلك الشرط العديم موقوف على زوال الشرائط العدمية الغير المتناهية وزوال الشرائط العدمية الغير المتناهية موقوف على وجود الشرائط العدمية الغير المتناهية باطل ببراهين ابطال الأمور الغير المتناهية فزوال الشرائط العدمية باطل فزوال الشرط العديم

ايضاً باطل على أنه لا يمكن أن يكون الشرط العدمي مستنداً إلى الواجب بواسطة الشرائط العدمية الغيرالمتناهية لأن الشرائط العدمية الغيرالمتناهية باطلة ببرهان التطبيق لكن اللاهوري رح اعترض على هذا الجواب بأن الاعدام غير محتاجة إلى سبب لأن علة الإحتياج عند المتكلمين هو الحدوث وهو غير متحقق حالة العدم فلا يستند الشرط العدمي إلى شيء لا إلى الواجب الموجب سواءً كان بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية الخ ولا إلى الممتنع بالذات نعم لو كانت علة الإحتياج هو الإمكان لثم الجواب لكنه رأى الحكماء فالحق في الجواب أنه اذا كانت العلة هو الفاعل الموجب فلا يحتاج المعلول إلى شيء سواء كما يقتضيه اتصافه بالموجب فتكون علة تامة للمعلول (واما الأعيان) عطف على قوله وأما لاعراض (فلانها) أي الأعيان (لاتخلوا عن الحوادث) أي الاعراض الحادثة (صغرى) (وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) (كبرى) فالأعيان حادثة (نتيجة) (أما المقدمة الأولى) أي الصغرى غرضه اثبات الصغرى (فإنها) أي الأعيان (لاتخلوا عن الحركة والسكون) صغرى (وهما) أي الحركة والسكون (حادثان) (كبرى) فالأعيان لاتخلو عن الحوادث (نتيجة) وأشار إلى اثبات الصغرى الثانية (بقوله أما عدم الخلو) أي عدم خلوا الأعيان (عنهما) أي عن الحركة والسكون (فلأن الجسم أو الجوهر) الفرد (لا يخلو عن الكون في حيز فإن كان) الكون (مسبوقاً بكون آخر) بأن يكون قبله كون آخر (في ذلك الحيز بعينه فهو) أي الجسم أو الجوهر الفرد ساكن ولما تخللنا كلمة أو الفاصلة اندفع اعتراض عدم المطابقة وسنوضح ما في الحاشية (٩) ص (٢٣) بعيد اسطرٍ بعد تمام تعريف الحركة والسكون (وان لم يكن) الكون في الحيز (مسبوقاً) أي متأخراً (بكون آخر) بأن لا يكون قبله كون آخر (في ذلك الحيز) بل يكون الكون الآخر قبله (في حيز آخر فهو) أي الجسم أو الجوهر الفرد (متحرك) ضرورة أنه تحرك من الكون السابق إلى هذا الكون وعلى هذا يكون بين الحركة والسكون تقابل التضاد لأنهما على هذا امران وجوديان لا يوجدان في موضع واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر وأما عند الحكماء فبينهما تقابل العدم والملكة لأن مطلق الحركة عندهم عبارة عن خروج الجسم من القوة إلى الفعل على سبيل



التدريج والحركة الاينية عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر والسكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً فالحركة وجودي والسكون عديم فتكون الحركة حادثة وأما السكون فلا يكون حادثاً كما لا يكون قديماً لأن القدم والحدوث من أوصاف الموجود والسكون معدوم (وهذا معنى قولهم) دفع اعتراض وهو أن الحركة والسكون على ما بينهما المصنف رحمه الله عبارتان عن الكون الواحد وهو الكون في الحيز فإن الحركة هو الكون في المكان الثاني لكن بشرط مسبوقية الكون الاخر في المكان الأول والسكون هو الكون الثاني في المكان الأول لكن بشرط مسبوقية الكون الأول في ذلك المكان الأول ويظهر من كلام المتكلمين أن الحركة والسكون عبارتان عن مجموع الكونين فالحركة عبارة عن مجموع الكونين في مكانين والسكون عبارة عن مجموع الكونين في مكان واحد.

قلنا: أن المتكلمين تسامحوا في عدّ شرط الحركة والسكون وهو الكون الأول جزءاً منهما. فإن قلت: ما القرينية على أنهم تسامحوا أي أرادوا بالكونين الكون الثاني.

قلت: القرينية عليه ورود الاعتراض عليهم لوبقي كلامهم على الظاهر فإنهما لو كانتا عبارتين عن مجموع الكونين (مقدم) لزم أن يكون الكون الواحد جزءاً من الحركة والسكون (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأنه لو فرض كونان للجسم في مكان أول وفرض له كون ثالث في المكان الثاني فالكون الثاني مع الكون الأول سكون لأنهما كونان في انين في مكان واحد ومع الكون الثالث حركة لأنهما كونان في انين في مكانين وأما بطلان التالي فلعدم تميز الحركة والسكون حينئذ.

فإن قيل: اشتراك الشئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما إذا كانا متميزين بجزء آخر كما أن البقر والإنسان يشتركان في الحيوانية لكنهما متميزان بفصليهما.

قلنا: ليس المراد بعدم التميز عدم التميز بحسب الحقيقة بل المراد عدم التميز بحسب الوجود في الخارج فإن الشيء في الآن الثاني متصف بالحركة والسكون كليهما فإنه صار الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارعاً في الحركة.

قوله فإن قيل: هذا اعتراض على قولهم الأعيان لا تخلو عن حركة وسكون (يجوز أن لا يكون) الكون (مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في أن الحدوث) أي الوجود في لأن الأول (فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) لأن السكون عبارة عن الكون الثاني وهذا كون أول والحركة كون في مكان بشرط مسبوقية الكون الآخر في مكان آخر وههنا الشرط منتفي.

فإن قيل: أن الشارح جعل انتفاء كونه حركة مشبه وانتفاء كونه ساكناً مشبه به فلم لم يعكس الأمر.

قلنا: المشبه به يكون أقوى وأظهر في وجه الشبه والأقوى والأظهر ههنا انتفاء السكون لأن السكون عبارة عن الكون الثاني وهذا كون أول وأما الحركة فهو كون أول في المكان الثاني بشرط سبقية الكون الآخر في مكان آخر فإشترك أن الحدوث والحركة في أنهما كونان أولان وافتراقاً بإشتراط مسبوقية الكون الآخر في المكان الآخر في الحركة وعدمه في أن الحدوث.

قوله قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث قال المحشي (٥) ص (٢٤) وهذا الجواب على قانون المناظرة جواب المنع بتفسير الدليل انتهى المراد من تفسير الدليل الاعتراف بقصور الدليل فنقيم دليلاً آخر على المدعى حاصل الدليل أن الأعيان لا تخلو عن الكون في الحيز وذلك الكون في الحيز أما أن يكون مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز أو يكون مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر أولاً يكون مسبوقاً بالكون أصلاً ولا شك في حدوث هذه الأكوان فلا شك في حدوث الأعيان فثبت المطلوب وهو حدوث الأعيان (على أن الكلام في الأجسام الخ) أي ليس الكلام في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها فبعد هذا نقول في توضيح حاشية (٩) ص (٢٣) أن التعريف المذكور للحركة والسكون كان مورداً للإعتراض بأن كون الجسم والجوهر الفرد في آن الحدوث ليس من قبيل الحركة ولا من قبيل السكون وإن أجيب عنه بالوجهين المذكورين الأول بقوله وهذا المنع لا يضرنا الخ والثاني بقوله على أن الخ فاعترض الخيالي على الشارح بأنه لو قيل في تعريفهما (فإن كان) الجسم أو الجوهر (مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر فحركة والا) أي لم يكن مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر بأن لا يكون مسبوقاً بكون آخر



اصلاً كما في آن حدوث الجسم والجوهر أو يكون مسبوقاً بكون آخر لكن لا في حيز آخر بل في ذلك الحيز بعينه (فسكون لم يرد سؤال أن الحدوث) لأنه حينئذ داخل في السكون.

أجابه عنه المحشي جند رحمه الله بأنه (يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون) فإن من أفراد السكون أن الحدوث ولا لبث فيه (وهو خلاف العرف واللغة) ثم إعتراض على تعريفي الحركة والسكون بوجهين الأول بأن تعريف السكون غير مانع عن دخول الغير فيه وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً أما الصغرى فلأن الجسم اذا حصل في حيز أول ثم انتقل منه إلى حيز ثان ثم انتقل من الحيز الثاني إلى الحيز الأول فهنا ثلاثة أكوان الأول كون أول في المكان الأول والثاني كون ثان في المكان الثاني والثالث كون ثالث قهقري في المكان الأول فاجتمع كونان الأول والثالث في أنين في مكان واحد وهو المكان الأول فالكون القهقري حركة مع أنه صدق عليه تعريف السكون.

أجابه بأن هذا انما كان وارداً لو كان المراد من السبق مطلق السبق أي سواء كان سبقاً اتصالي أو سبقاً غير اتصالي وليس كذلك بل المراد منه هو السبق الاتصالي أي السبق من غير واسطة الحاصل أنه حركة ولا يصدق عليه تعريف السكون لأن المراد من السبق في قوله (فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز الخ) بمعنى السبق الاتصالي أي السبق من غير واسطة بين الكونين وههنا بين الكون الأول والثالث واسطة وهو الكون الثاني فقوله فيها اعلم أن الحركة على ظاهر عبارته سهو الكاتب والصحيح (اعلم أن الحركة والسكون على ظاهر عبارته الخ) وقوله فيها (ينتقض تعريف كل واحدٍ بغير الآخر الخ) ايضاً سهو من الكاتب والصحيح (ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما) أي بفرض كونٍ وهو الكون الثاني المتخلل بين الكون الأول والثالث (آخر منهما) أي غير من الكون الأول والثالث فإن الأول والثالث في مكان واحد والثاني في مكان آخر والوجه الثاني للإعتراض هو أن تعريفك للسكون غير مانع عن دخول الغير يدخل فيه الحركة الوضعية مثل حركة الكرة على مركزها وحركة الرمح لأن لذلك المتحرك كونان في مكان واحد مع أنه ليس بساكن واجاب بأن الاعتراض المذكور اما أن يكون وارداً باستدارة الجوهر الفرد أو باستدارة الجسم فإن كان المراد الأول فهو باطل لأنه لم يثبت قول من المتكلمين باستدارة الجوهر الفرد على نفسه ومجرد احتمال أن يكون

للجوهر الفرد استدارة على نفسه غير كافٍ في النقض وان كان المراد الثاني فهو ايضاً باطل لأن الجسم لا يكون متحركاً بالحركة على الاستدارة حقيقة ولا متحركاً بالحركة الواحدة بل المتحرك هناك أجزاء الجسم فهنا متحركات متعددة وحركات متعددة وتلك المتحركات هي الجواهر الفردة التي تتركب منها الجسم.

فإن قيل: نعتبر مجموع تلك الحركات من حيث المجموع وامكان المجموع لم يتخلف. قلنا: في اعتبار المجموع خروج عن المورد وهو الحركة الواحدة اذ الوحدة معتبر في كل المورد على قياس ما قيل أن التصديق على مذهب الإمام خارج عن مورد القسمة لأنه مركب من الأمور الأربعة والمقسم هو العلم الواحد والأصح في الجواب أن الجسم مركب من الجواهر الفردة وبينهما مفاصل فكل جزء في المتحرك على الاستدارة خارج عن مكانه وليس الجسم متصلاً واحداً حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه بل هو خارج (وأما حدوثهما) غرضه دلائل ثلاثة للكبرى الثانية وهو قوله (وهما حادثان) الأول (فلا نهما) أي الحركة والسكون (من الأعراض) (صغرى) (وهى) أي الأعراض (غير باقية) أما الصغرى فظاهرة والكبرى فإن بقاء الأعراض محال عند الأشاعرة لأنه لو تحقق بقاء الأعراض لزم قيام العرض بالعرض لأن البقاء ايضاً عرض وقيام العرض بالعرض محال لأن العرض عبارة عن التابع في التحيز والعرض ليس بمتحيز بالذات فكيف يكون الشيء الآخر تابعاً له في تحيزه والحاصل أن القديم لا بد أن يكون باقياً والأعراض غير باقية فلا تكون قديمة فثبت حدوثها وسيأتي ضعف هذا الدليل في مبحث التنزيهات والثاني (لأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير) بأن يكون قبلها حركة أو سكون (والأزلية تنافيها) أي المسبوقية قال صاحب النبراس هذا دليل خاص بالحركة واتبعه بعض من يكتب ويطلع من غير توثيق وتسديد والتحقيق أن هذا الدليل يثبت به حدوث السكون ايضاً لأن التقابل بينهما اما تقابل التضاد أو تقابل العدم والمملكة ويثبت حدوث أحد المتقابلين يثبت حدوث الآخر فإن الشرط في تقابل العدم والمملكة أن يكون محل العدمي ممكن الاتصاف بالوجودي فلوصح اتصاف القديم بالسكون لصح اتصافه بالحركة ايضاً وفي تقابل التضاد ويكون محل كل واحد من



المتضادين قابلاً للاتصاف بالمتضاد الآخر ولعل صاحب النبراس اراد الاختصاص بحسب الظاهر.

فإن قيل: الغير في قولك أن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لا يخلو أما أن يكون المراد من الغير غير جنس الحركة بأن يكون الحركة مسبوقاً بالفرس مثلاً أو يكون المراد منه مسبوقية كل فرد بفرد آخر والأول غير مسلم لأن ماهية الحركة لا تقتضي المسبوقية بغير الحركة وهو ظاهر وعلى الثاني يثبت حدوث كل واحد من جزئيات الحركة لحدوث مطلق الحركة وكلا منا في الثاني.

وأجابه عنه الشارح فيما سيأتي بإختيار الشق الثاني.

وان قلت: ما قلت قلت لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم مطلق الحركة مع حدوث جميع الأفراد. والثالث (ولأن كل حركة فهي كائنة على التفصي) بالفارسية (گذشتن) (وعدم الاستقرار) عطف تفسيري وكل سكون (فهو جائز الزوال) فلا بد أن يكون حادثاً واثبتته بقوله (لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة) ففي السكون خطر العدم اللاحق وكل ما هذا شأنه فهو حادث لأنك قد (عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) وهذا ظاهر ويرد على هذا الدليل ما يرد على الدليل الثاني والجواب الجواب.

فإن قيل: على قوله جائز الزوال أن القدم ينافي فعلية العدم وجواز زوال السكون لا يستلزم فعليته فيجوز أن يوجد سكون أزلي وأبدي أي لا يكون له عدم لاحق ولا عدم سابق وان كان ممكن العدم فلا يثبت حدوث السكون بجواز زواله وعدمه.

قلنا: أن القدم كما ينافي العدم الفعلي كذلك ينافي العدم الإمكانى أيضاً لأن القديم أما واجب لذاته أو صادر عن الواجب بالإضطرار وعدم الأول يمتنع بالضرورة وعدم الثاني يمتنع أيضاً لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (وأما المقدمة الثانية) لما فرغ عن اثبات الصغرى الأولى شرع في اثبات الكبرى وهو قوله وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلأن ما لا يخلو عن الحوادث) بأن يكون محل الحوادث (لوثبت في الأزل) (مقدم) (لزم اثبات) أي تحقق (الحادث في الأزل) (تالي) وأشار إلى بطلان التالي بقوله

(وهو) أي اثبات الحادث في الأزل (محال) لأنه على هذا يلزم أن يكون الحادث أزلياً وقديماً والملازمة أن الأمر الذي لا يخلو عن الحوادث يكون الحادث لازماً معه واللازم لا ينفك عن الملزوم فلو ثبت الملزوم في الأزل ثبت اللازم فيه (وهنا ابحاث) غرضه بيان بعض الاعتراضات على هذا الدليل مع ذكر الأجوبة (الأول الخ) هذا اعتراض أول حاصله أن هذا الدليل لا يدل على حدوث جميع العالم فإنه لا يدل على حدوث المجردات فالدليل خاص (والجواب الخ) حاصل الجواب أن المدعى هنا أيضاً خاص وهو حدوث ماثبت وجوده وأما العقول والنفوس المجردة فغير ثابت عندنا وجوده (الثاني) أي المبحث الثاني حاصل هذا الاعتراض أن هذا الدليل لا يدل على حدوث جميع العالم لأن من العالم الاعراض القائمة بالسّموات من الأضواء والأشكال والامتدادات ولا يدرك بالمشاهدة حدوثها ولا حدوث اضدادها.

فإن قلت: ما ذكر لإثبات حدوث الأعراض أمران المشاهدة والدليل فالاقتصار بالمشاهدة تقصير فالأنسب أن يقول أن حدوثها لا يدرك بالمشاهدة ولا بالدليل.

قلنا: أن ذلك الدليل أيضاً مبني على المشاهدة فإن الدليل كان طريان العدم على أضداد الأعراض المذكورة والعلم على طريان العدم على أضداد الأعراض موقوف على مشاهدة الأعراض فيكون الدليل مشاهداً حكماً (والجواب أن هذا غير مغل بالمقصود) وهو حدوث جميع الأعراض (لأن حدوث الأعيان يستدعى) الخ حاصله أن حدوث الأعيان يستلزم حدوث الأعراض لأنه لو كان العين حادثاً والعرض القائم به قديماً (مقدم) لزم (١) قدم الحادث (٢) أو كون العرض جوهرراً (٣) أو قيام الموجود بالمعدوم (تالي) لكن التالي بشقوقه باطل بداهة فالمقدم مثله والملازمة أن العرض القديم لو كان قائماً بالعين الحادث فلو كان العين موجوداً معه في الأزل لزم الأول وأن لم يكن موجوداً معه لزم الثالث وإن لم يكن قائماً به لزم الثاني.

فإن قيل: ظهر من هذا الدليل أن حدوث الأعيان دليل على حدوث الأعراض فتوقف حدوث الأعراض على حدوث الأعيان وقد استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان فتوقف حدوث الأعيان على حدوث الأعراض وما هذا إلا دور.



قلنا: اللام في قوله حدوث الأعرض عهدية والمعهود بها باقي الأعراض أي سوى الحركة والسكون (أو كلامه) مبني على حذف المضاف وهو لفظ سائر بمعنى الباقي فحدوث الأعيان ثبت بحدوث الحركة والسكون وحدوثهما ثبت بدليل آخر لا بحدوث الأعيان وثبت حدوث باقي الأعراض بحدوث الأعيان فغاية ما يلزم منه هو توقف حدوث سائر الأعراض على حدوث الحركة والسكون لأن حدوث سائر الأعراض موقوف على حدوث الأعيان وحدوث الأعيان موقوف على حدوث الحركة والسكون فحدوث سائر الأعراض موقوف على حدوث الحركة والسكون ولا دور فيه (الثالث) أي البحث الثالث هذا اعتراض ثالث وارد على قوله (فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل) حاصله أن المراد بثبوت الحادث في الأزل لا يخلو ما ثبتت الفرد المعين بخصوصه فيه فحينئذ الملازمة بين ثبوت ما لا يخلو عن الحادث في الأزل وثبوت الحادث فيه ممنوعة بل اللازم ثبوت الحوادث الغير المتناهية واحداً بعد واحد وإما ثبوت الحادث الغير المعين فالملازمة حينئذ مسلمة ولكن بطلان التالي وهو ثبوت الحادث الغير المعين في الأزل ممنوع لأن الحادث قديم بالنوع (أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة) أي وقت معين (حتى يلزم) متعلق بالمنفي (من وجود الجسم فيها) أي في الأزل وتانيث الضمير بإعتبار تأويله بالحالة (بل هو) أي الأزل (عبارة عن عدم الأولية) فالأزلي عبارة عن مالا بداية له (أو) عبارة (عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي) إشارة إلى تعريف الأزل وقيل هذان تعريفان للأزلية والمساحة في الضمير وأما الأزل فعلى الأول عبارة عن زمان لا أول له وعلى الثاني عبارة عن زمان غير متناه في جانب الماضي وأما وصف الأزمنة بقوله (مقدرة) (١) وأما لدفع ما يرد أن الزمان أمر واحد مستمر فلا يصح إنقسامه إلى الأزمنة حاصل الدفع أن انقسامه إلى الأزمنة فرضي فالمقدر بمعنى المفروض (٢) وأما البيان الواقع عند المتكلمين لأن الزمان عندهم أمر موهوم فالمقدر بمعنى الموهوم (٣) وأما لما ذكره البحر أبادي في حاشية (٥) ص (٢٥) توضيحه أنه لا يرد أن الأزل عبارة عن زمان على كلا التعريفين فالأزلي لا تكون إلا زمانياً مع أن الواجب تعالى

وصفاته أزلي وليس بزمني لأنها كانا موجودين قبل الزمان حاصل الدفع أن الواجب تعالى وصفاته وأن لم يكونا في الأزمنة المتحققة لكنهما في الأزمنة المقدرة.

فإن قيل: لا يصح توصيف الأزمنة بالمقدرة لأنه مستلزم لتقسيم الزمان إلى الأزمنة المتحققة والمقدرة مع أنه لا يصح تقسيم الزمان اليهما فإن الأزمنة لا تكون الا مقدرة موهومة وايضاً توصيفه بالمقدرة لغو وايضاً لم يكن الواجب في الأزمنة الموهومة.

قلنا: سلمنا أنه أمرٌ وهمي لكن منشأ وجود الحوادث فإن الزمان عندهم عبارة عن القبلية والبعدية المتوهمان من الحوادث فقبل وجود الحوادث لازمان اصلاً لا متحققاً ولا متوهماً فالواجب تعالى وصفاته لم يكن في الزمان المتوهم ايضاً فلذا وصف الأزمنة بالمقدرة أي هذا الزمان الموهوم مقدر فالمقدر بمعنى المفروض ثم اعلم أن للتقديم عند أهل الحق معنى واحداً اعني مالا بداية لوجوده وبعبارة أخرى مالا يكون مسبقاً بالعدم فالأزلي بالمعنى الثاني (استمرار الوجود اه) يساوي القديم وبالمعنى الأول (عدم الأولية) أعم من القديم ومتناول للأعدام الأزلية ايضاً فإنها ايضاً لا بداية لوجودها (ومعنى أزلية الحركات الحادثة أي) معنى قول الحكماء حركة الأفلاك قديمة مع أن كل فرد من افراد الحركة حادث (أنه مامن حركة إلا وقبلها الخ وهذا) أي المذكور من أن الحركة المطلقة قديمة والجزئيات حادثة (مذهب الفلاسفة الخ) وليس مذهبهم أن الأزل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة (والجواب الخ) أن حدوث الجزئيات مستلزم لحدوث مطلق الحركة فإنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئيات.

فإن قيل: لا نسلم أن المطلق لا وجود له إلا في ضمن الجزئي بل يمكن أن يوجد بدون الجزئي فإنه يوجد في الذهن بدون الجزئي.

قلنا: هذا إنما كان وارداً لو كان المراد من وجود المطلق مطلق الوجود أي سواء كان وجوداً ذهنياً أو وجوداً خارجياً وليس كذلك بل المراد منه هو الوجود الخارجي بأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الجزئي.

فإن قيل: أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لا وجود للمطلق



في الخارج إلا في ضمن الجزئيات أما إذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا فإن لكل جزئي بداية ولكن لا بداية للمجموع والمطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي يوجد في ضمن المجموع فيأخذ حكم المجموع أيضاً وهو عدم البداية وايضاً لو استلزم بداية كل جزئي لبداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق وليس كذلك فإن كل جزئي من جزئيات نعيم الجنان متناهية ومطلق نعيم الجنان غير متناهٍ ونظير ذلك أن الورد الحقيقي لا يبقى شهرين مع أن نوعه يكون باقياً شهرين والجواب الحق الصافي عن الشواذب ليس ما ذكره الشارح بل الحق أن الجزئيات الموجودة من الحركات متناهية ببرهان التطبيق فإنه جارٍ في الأمور الموجودة مطلقاً أي سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة وإذا كانت جميع الجزئيات متناهية وأبدية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعاً (الرابع) هذا الاعتراض واردٌ على قولهم (الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في الحيز الخ) ثم الاعتراض مبني على أن المراد بالحيز حيز المشائين أنه أي الشان (لو كان كل جسم في حيز) (مقدم) (لزم عدم تناهي الأجسام) (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فمسلم وأما الملازمة فأشار إلى اثباتها بقوله (لأن الحيز هو) عبارة (عن السطح الباطن للجسم الحاوي) أي الجسم المحيط (المماس) صفة للسطح (السطح الظاهر) من الجسم (المحوي) أي الجسم المحيط مثلاً حيز الماء في الكوز عبارة عن السطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء والحاصل أنه ذكر في تعريف الحيز الجسم الحاوي وكل جسم في حيز فلا بد أن يكون الجسم الحاوي أيضاً في حيز آخر فالحيز الآخر أيضاً عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي الخ فله حيزاً آخر وهلم جراً فلزم التسلسل في الأجسام وهو باطل واعلم أن هذا تعريف الحيز للجسم السفلي عند الفلاسفة لا لمطلق الحيز فإنه أعم فلا تلفت إلى اغترار بعض القندهارين بسوء ظنه على العلامة التفتازاني.

والجواب وهذا الجواب مبني على أن الحيز عند المتكلمين هو البعد الموهوم (الفراغ المتهوم) أي الخلاء المتهوم أي يتوهم أنه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وبقيد المتهوم احتراز عن مذهب افلاطون لأن المكان عنده عبارة عن البعد المجرد الموجود ففي الحيز

ثلاثة مذاهب الأول المذكور في الاعتراض والثاني المذكور في الجواب والثالث مذهب افلاطون ولم يذكره لعدم الحاجة له في الجواب (يشغله) أي الفراغ (الجسم) فاعل يشغله فإن قيل: كما أن الجسم يشغل الحيز فكذا الجوهر الفرد فلا يصح التخصيص بالجسم. قلنا: وجه التخصيص هو أن الكلام ههنا في الجسم لا في الجوهر الفرد (وتنفذ فيه ابعاده) أي الطول والعرض والعمق (ولما ثبت) تمهيد إلى العبارة الآتية ودفع لما يرد من أن الماتن جعل موضوع المسئلة الآتية لفظ المحدث حيث قال والمحدث للعالم هو الله تعالى مع أن الأنسب أن يكون موضوعها لفظ الجلالة (الله تعالى) بأن يقول والله محدث لأن شرف لفظ الجلالة يقتضي تقديمه حاصل الدفع أن عادتهم جارية يجعل الجزء المعلوم موضوعاً ومحكوماً عليه والمعلوم مما سبق هو المحدث للعالم بوصف الإطلاق لا بخصوصية أنه هو الله فجعل الموضوع لفظ المحدث والمحمول لفظ الجلالة ليكون الحكم على المعلوم بالمجهول أي بغير المعلوم مما سبق (ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) أي الوجود والعدم (من غير مرجح) الغرض منه استدلال على وجود الصانع بطريق الحدوث حاصل الدليل بنمط القياس الإقتراني من الشكل الأول أن العالم محدث بالفتح (صغرى) وكل محدث بالفتح لا بد له من محدث بالكسر (كبرى) فالعالم لا بد له من محدث بالكسر (نتيجة) أما اثبات الصغرى فقد سبق وأشار الشارح إليه اجمالاً بقوله ولما ثبت الخ وأما الكبرى فقد اثبتنا بقوله ضرورة امتناع الخ حاصله بنمط القياس الاستثنائي الرفي هكذا لو لم يكن للمحدث محدث (مقدم) لزم الترجيح بلا مرجح (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أما الملازمة فهو أن الحادث وجوده وعدمه متساويان فلو وجد بدون المحدث لزم الترجيح بلا مرجح وهذا دليل على طريق الحدوث.

اعلم: أنا نقدم لك مقدمتين الأولى أن الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه والإمكان عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود والعدم واختلف في أن المحجوج إلى المؤثر والموجد هو الحدوث أو الإمكان فالأول مذهب المتكلمين واستدل عليه أنه لو كان المحجوج هو الإمكان (مقدم) لزم احتياج عدم الممكن إلى المؤثر (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم



مثله أما البطلان فلأن العدم لا يكون اثرًا للعلة بل يكفيه عدم علة الوجود وأما الملازمة فلأن عدم الممكن أيضاً ممكن والثاني مذهب الحكماء واستدل عليه بأنه لو كان المحجوز هو الحدوث (مقدم) لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فبيدهي وأما الملازمة فلعدم الحدوث بعد الوجود فقليل في الجواب أن البطلان ممنوع فإننا نشاهد بقاء البناء بعد موت الباني لكنه غلط وقيل في الجواب أن الإحتياج ثابت بعد الوجود أيضاً لأنه لا وجود إلا ومعه حدوث فإن الأجسام لا تبقى بدون الأعراض والأعراض لا تبقى زمانين فالحاجة إلى الصانع مستمر لكن هذا الجواب ضعيف لأن عدم بقاء الأعراض مسلك خاص بالأشعري رح وخلاف التحقيق والدليل الثاني على هذا المذهب أنا نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره إلى العلة إلا بعد تصور مكانه واختار محققو الأشاعرة هذا المذهب فاختار هو الدليل على طريق الإمكان بأن يقال العالم ممكن ووجود الممكن وعدمه سيان فترجح أحدهما على الآخر بدون المرجح محال ولا يجوز أن يكون المرجح هو الممكن وإلا لزم الدور أو التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى الواجب بالذات والشارح رح اختار طريق الإمكان لأنه مذهب محققي الأشاعرة والمصنف طريق جمهور الأشاعرة فلا يرد ما أورده قره كمال في حاشية (١٢) ص (٢٥) بقوله والأولى أن يقال الخ (والثانية) أن ههنا أمرين الأول الترجيح بلا مرجح على صيغة التفعّل ومعناه أن يحصل وجود الشيء مثلاً بدون الموجد أي بختةً واتفاقاً كما هو مذهب أهل البخت والإتفاق وهو باطل عند المتكلمين والحكماء جميعاً والثاني الترجيح بلا مرجح على صيغة باب التفعّل ومعناه أن يرجح الموجد أحد طرفي الشيء على الآخر بدون وجود العلة الباعثة على الترجيح وهذا باطل عند الحكماء وجائز عند المتكلمين لأن الفاعل إذا ظهر له طريقان في تحصيل المقصود يجوز له أن يختار أحدهما والمرجح إرادته (أحد طرفي الممكن).

فإن قيل: أن لفظ أحد المضاف إلى طرفي الخ يصدق على كل واحد من الوجود والعدم فيفيد أن ترجيح العدم كالوجود يحتاج إلى المرجح وليس كذلك فإن عدم الممكن لا يحتاج إلى المرجح. قلنا: إضافة أحد إلى طرفي الخ للعهد والمعهود هو طرف الوجود قوله (والمحدث للعالم اه) قال الشارح أي (الذات اه) أورد المعرّف باللام إشارة إلى أنه علم للذات المعينة بالشخص

ففيه رد على من زعم أنه اسم للمفهوم الكلي (الواجب الوجود) غرضه امران الأول دفع مايرد من أن الشارح اورد ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه فيفيد قصر المحدثية للعالم على الله فما دليله اجاب بقوله الواجب الوجود الخ حاصله أن المحدثية شان واجب الوجود فقط ووجوب الوجود منحصر في ذاته تعالى فالمحدثية منحصر في ذاته تعالى والثاني إشارة إلى مدار الفاعلية لسلسلة الممكنات وكذا إلى مدار امتياز الواجب عن سلسلة الممكنات فمدارهما هو وجوب الوجود (الذي يكون وجوده من ذاته) أي ذاته تعالى ملزوم للوجود والوجود ضروري الثبوت لذاته تعالى وهذا مبني على مذهب المتكلمين بأن وجود الواجب تعالى زائد على ذاته لأننا نتعقل ذاته تعالى بالوجه ثم نثبت وجوده بالبرهان خلافاً للحكماء بأجمعهم وأكثر الصوفية فعندهم وجوده تعالى عين ذاته تعالى لأنه لو كان زائداً عليه تعالى (مقدم) لكان ثبوته له تعالى بعلة (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلأن في العلة احتمالين الأول أن يكون العلة ذاته تعالى والثاني أن يكون أمراً آخر والثاني باطل لأنه لو كان الأمر الآخر علة لوجوده تعالى لكان الواجب في وجوده محتاجاً إلى الغير والإحتياج أمانة الإمكان فيكون الواجب تعالى ممكناً والأول أيضاً باطل لأن الشيء إنما يكون علة بإعتبار الوجود فذاته تعالى إذا كان علة بإعتبار الوجود فالوجود المأخوذ في جانب العلة إن كان عين الوجود المعلول يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم كون الشيء الواحد موجوداً بوجودين بل بوجودات غير متناهية على تقدير نقل الكلام إلى الوجود السابق أجاب المتكلمون بأن وجوده تعالى زائد لكنه لازم للماهية ضروري الثبوت لا يحتاج إلى علة حتى يستفسر عن علته.

فإن قيل: أن الوجود عند المتكلمين من الصفات التي مصداق حملها الذات من حيث الإقتضاء والإقتضاء بمعنى التأثير فيكون الذات مؤثراً والمؤثر يكون علة فيكون الذات علة اجيب بأن الإقتضاء في قولهم بمعنى امتناع الانفكاك لا بمعنى التأثير صرح بما قلنا ملا صاحب كنديا رح في شرحه على سلم العلوم في بحث العرض اللازم فلا يكون ذاته تعالى علة لوجوده كما قيل بل مقتضياً لوجوده بمعنى أن ذاته تعالى ممتنع الانفكاك والانفصال عنه لا بمعنى أن يكون مؤثراً فيه فاندفع ايضاً ما قيل أن مرتبة الإيجاد تكون متأخرة عن مرتبة الوجود فكيف يكون ذات الواجب تعالى موجداً لوجوده فإنه مستلزم



لتقدم الإيجاد على الوجود وأشار المحشي- إلى دفعه بأن ذلك أي تقدم الوجود على إيجاد الوجود (بالنسبة إلى الوجود المنفصل وأما بالنسبة إلى وجود الذات فممتنع) فوجود الذات معي مع إيجاد هذا الوجود ثم ذكر دليلاً على وجوب وجود الواجب (اذ لو كان) محدث العالم (جائز الوجود) (مقدم) أي ممكن الوجود (لكان من جملة العالم) (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما البطلان فإثباته الشارح بدليلين الأول بقوله (فلم يصلح مبدء للعالم) لأنه لو كان مبدء للعالم على تقدير كونه من العالم لزم أن يكون محدثاً لنفسه أيضاً وهو باطل والثاني بقوله (أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً) أي علامة دالة (على وجود مبدء له) فلو كان الصانع من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهو باطل واعترض الخيالي رحمه الله بأننا لانسلم أن الشيء اذا كان جائز الوجود كان من جملة العالم فأن صفاته تعالى وكذا مجموع الذات والصفات جائز الوجود مع عدم كونه من جملة العالم ثم اجاب بأن الكلام في الجائز المبائن فلو كان الجائز مبائناً يكون من جملة العالم والمباينة غير موجودة في مادة النقض (وقريب من هذا) الغرض منه دليل آخر على اثبات الصانع والفرق بينه وبين الدليل السابق أن الدليل السابق كان بطريق الحدوث وهذا الدليل بطريق الإمكان ووجه القرب ظاهر وهو ترتب المحال الواحد عليهما وحاصل هذا الدليل قياس استثنائي رفعي حاصله أن مبدء الممكنات (لو كان ممكناً) (مقدم) لزم أن يكون (من جملة الممكنات) (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما البطلان فلأن المبدء لو كان ممكناً من جملة الممكنات (مقدم) لزم كون الشيء مبدءاً لنفسه (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله (وقديتوهم) قيل المتوهم صاحب المواقف غرض الشارح من نقل قول المتوهم رد عليه بقوله وليس كذلك وحاصل ما قال المتوهم أن الدليل المذكور دليل على اثبات الصانع ولم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فهذا دليل على اثبات الصانع غير مفتقر إلى إبطال التسلسل فرد عليه الشارح بقوله (وليس كذلك بل هو) أي الدليل الثاني (إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل) وهو بعينه افتقار إليه والحاصل أن هذا الدليل مسوق لإثبات الصانع فيكون

عبارة فيه ويفيد بطلان التسلسل بعرضه لأنه ثبت فيه انقطاع سلسلة الممكنات وانقطاع سلسلة الممكنات إبطال التسلسل فيكون إشارة فيه.

فإن قيل: أن قول صاحب المواقف حق لأنه ليس في هذا الدليل افتقار إلى إبطال التسلسل لأن الدليل على إبطال التسلسل عبارة عن دليل ينتج بطلان التسلسل بأن يجعل بطلان التسلسل جزءاً من الدليل وهذا الدليل ينتج إثبات الصانع للعالم لا بطلان التسلسل وإن استلزمه لكن الاستلزام غير الإفتقار.

قلنا: إبطال التسلسل عبارة عن إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وإن أقيم على إثبات الصانع ولا ريب في أنه حصل بطلان التسلسل من هذا الدليل بانقطاع السلسلة لا أنه عبارة عن إقامة دليل بطلان التسلسل حتى يرد أن الأمر ليس كذلك قال أحمد جند رح في حاشية رقم (٥) ص (٢٦) (أن كونه من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع إلى بطلانه).

قلنا: لما كان هذا الدليل إشارة إلى أدلة إقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الإفتقار إليه إفتقاراً إلى إبطاله لما مرّ (وهو) أي أحد الأدلة المشار إليه أنه أي الشأن (لوترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهايتها) في جانب الماضي وجانب مبدئها (لاحتاجت) السلسلة بمجموعها إلى علّة جاعلية لأن مجموع السلسلة ممكن البتة لأن المركب يحتاج إلى أجزائه والاحتياج من أمارات الأمكان فوجود المجموع وعدمه سيان فترجيح أحدهما على الآخر بدون الجاعل ترجح بلامرجح فعلة المجموع لا تخلو إما أن تكون هي نفسها أو بعضها أو خارجة عنها والأول والثاني باطلان فتعين الثالث وهذا معنى قوله (وهي) أي العلة (لا يجوز أن يكون نفسها) أي نفس السلسلة (ولا بعضها) أي جزئها (لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه ولعلله) الغرض منه دليل على بطلان الشق الأول والثاني وحاصله أنه لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزمّت عليه الشيء لنفسه وهو محال ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم الاستحالتان (الأولى) عليه الشيء لنفسه (والثانية) عليه الشيء لعلله أما الأولى فلأنه إذا كان البعض علة للمجموع فهذا البعض أيضاً داخل في المجموع فإذا كان علة له لزم كونه علة لكل واحد



من اجزائه ومن جملتها هو بنفسه فلزم عليه الشيء لنفسه (واما) الثانية فلأنه لما كان البعض علة للمجموع فذلك البعض ايضاً من جملة الممكن لا بدله من علة اخرى وهي ايضاً ممكنة لا بد لها من علة اخرى وهكذا لا إلى نهاية فلو كان البعض علة للمجموع لكان علة لكل واحد من اجزاء المجموع ومن جملتها هي علل ذلك البعض فلزم عليه الشيء لعله وإذا بطل الشق الأول والثاني تعين الشق الثالث وأشار إليه بقوله (بل) يكون علة السلسلة وموجدها (خارجاً عنها) أي عن السلسلة (فيكون واجباً) لأن حصر المواد في الثلاث عقلي وهي الوجوب والإمكان والإمتناع فإذا بطل كون الممكن علة جاعلية تعين كون الصانع واجباً وأما الممتنع فلما كان عدمه عين ذاته لا يصلح كونه موجداً بداهةً (فتنقطع السلسلة ومن أشهر الأدلة) على بطلان التسلسل (برهان التطبيق) سمي به لما فيه من تطبيق السلسلتين وحاصل البرهان أنه لو تحققت الأمور الغير المتناهية المرتبة في الواقع فلنا ان نفرض سلسلتين الأولى سلسلة الكل والثانية سلسلة الجزء فنقول أن سلسلة الكل لا تخلو اما أن يكون في مقابلة كل جزء منها جزء في سلسلة الجزء فلزم مساواة الكل مع الجزء مع أن الكل أعظم من الجزء بداهة واما أن لا يكون في مقابلة كل جزء من سلسلة الكل جزء في سلسلة الجزء فلزم كون سلسلة الجزء متناهية فلزم منه كون سلسلة الكل ايضاً متناهية لأن الزائد على المتناهي بقدر المتناهي لا يكون إلا متناهياً وذلك لأننا نفرض زيادة الكل بمقدار جزء واحد على سلسلة الجزء قال العلامة الخيالي حاشية (٨) ص (٢٦) (البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لأن حاصل ذلك البرهان أنه لا بد لسلسلة المعلولات من وجود العلة الخارجة عن تلك السلسلة فتقف سلسلة العلل هناك ولا يدل على بطلان عدم تناهي المعلولات وايضاً ذلك البرهان انما يبطل التسلسل وعدم التناهي في الأمور المجتمعة فقط لأن العلل لا بد أن تكون مجتمعة في الوجود (وهذا البرهان يعم الخ) فإن فرض الجملتين ممكن في كل واحد من سلسلة العلل وسلسلة المعلولات (المجموعة والمتعاقبة) ثم المجموعة اعم من أن تكون مترتبة أو غير مترتبة ثم الترتيب اعم من أن يكون طبعاً أو يكون وضعاً فمثال الأمور المجموعة المترتبة طبعاً العلل والمعلولات ومثال الأمور المجموعة المترتبة وضعاً الأبعاد من الطول والعرض والعمق ومثال لأموار المجموعة الغير المترتبة النفوس الناطقة

عند أرسطو فإنها عنده غير متناهية وقديمة بإعتبار النوع وأفرادها حادثة بحدوث الأبدان ومثال الأمور المتعاقبة الحركات الفلكية فإن الفلك عند الحكماء قديم وحركاته المتعاقبة غير متناهية (وهو أن نفرض من المعلول الآخر) هو المعلول اليومي الذي ليس علة لشيء قد انتهت اليه سلسلة العلل والمعلولات من جانب الماضي (إلى غير النهاية في جانب الماضي جملة) مشتملة على مجموع المعلولات والعلل (ونفرض مما قبله بواحد) أي من المعلول الثاني الذي هو علة لذلك المعلول الأخير ومعلول لعلته أي الواقع في المرتبة الثالثة في جانب الماضي وتوضيحه أن المعلول الأخير معلول ساذج وكل من الثاني والثالث والرابع بجانب الماضي علة ومعلول بجهتين مختلفتين لا إلى نهاية مثلاً إشارة إلى أن فرض زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد على سبيل التمثيل دون الحصر - لأن المقصود يحصل بأية زيادة فرضناها كعشرة أو مائة (ثم نطبق الجملتين).

فإن قيل: لا يمكن التطبيق بين أجزاء الجملتين لأنه أنما يمكن في الأمور المترتبة ولا يمكن في الأمور الغير المترتبة وهذا البرهان كما يجري في الأمور المترتبة كذلك يجري في الأمور الغير المترتبة أيضاً.

قلنا: ليس المراد من التطبيق التطبيق بحسب الخارج بل المراد منه هو التطبيق بحسب العقل والعقل يحكم بالتطبيق بينهما حكماً اجمالياً (كان الناقص كالزائد).

فإن قيل: المراد بكون الناقص كالزائد لا يخلو أما أن يكون المراد منه التساوي في الكمية أو يكون المراد منه عدم تصور عدم وقوع جزء من أحدهما في مقابلة جزء من الآخر فعلى الأول لا نسلم الملازمة بين قوله فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية وقوله كان الناقص كالزائد لأن التساوي في الكمية إنما هو من خواص المتناهي ولا يوجد في غير المتناهي وعلى الثاني لا بأس بكون الناقص كالزائد أي بوقوع جزء من الثانية في مقابلة كل جزء من الأولى لأن ذلك ليس لأجل وجود التساوي بين الجملتين بل ذلك لأجل عدم التناهي في كل واحد من الجملتين.



قلنا: بإختيار الشق الأول وانقلت ماقلت قلنا الحكم بأن التساوي في الكم من خواص المتناهي إنما هو الحكم التفصيلي دون الإجمالي ومراد الشارح من الحكم بكون الناقص كالزائد هو الحكم الإجمالي (فتنقطع الثانية).

فإن قيل: انقطاع الثانية يستلزم المطلوب وهو بطلان الأمور الغير المتناهية فلاحاجة إلى باقي المقدمات.

قلنا: لانسلم أن انقطاع الثانية يستلزم المطلوب بتمامه مالم يثبت انقطاع الأولى.

فإن قيل: انقطاع الثانية عين انقطاع الأولى لأن السلسلة واحدة فلزم المطلوب بتمامه.

قلنا: لانسلم ان انقطاع الثانية عين انقطاع الأولى لأن انقطاع الثانية لضرورة عدم وجود شيء منها بإزاء جزء من الأولى وهذه العلة غير موجودة في الأولى بل الظاهر منه في بادي الرأي عدم تناهيها لزيادتها فلا بد من اثبات تناهيها بالمقدمات المذكورة في الشرح (وهذا التطبيق الخ) جواب سؤال وهو أن هذا البرهان جارٍ بجميع مقدماته في مراتب العدد ومعلومات الله ومقدوراته مع أنها غير متناهية ولا يثبت فيها التناهي بهذا البرهان حاصل جوابه أن لعدم التناهي معنيين الأول عدم التناهي الفعلي بأن يكون الغير المتناهي موجوداً بالفعل والثاني عدم التناهي اللاتقفي وهو أن يكون الموجود متناهياً ومعنى عدم التناهي فيه أن لا يقف على حد معين بل كلما وصل إلى أي حد يتجاوز عنه إلى حد آخر وإنما يبطل بهذا البرهان الغير المتناهي بالمعنى الأول ولا يبطل به الغير المتناهي بالمعنى الثاني والمذكور في الاعتراض غير متناهٍ بالمعنى الثاني (تحت الوجود).

اعلم أن جريان هذا البرهان يتوقف على أن يدخل الأمور الغير المتناهية تحت الوجود الخارجي وهذا الشرط اتفقي بيننا وبين الحكماء ثم اختلفوا بالحكماء اشترطوا امرين آخرين أيضاً الأول الترتيب بين الأحاد والثاني الإجتماع في الوجود فعندهم لا يجري هذا البرهان في الأمور الغير المترتبة وكذا لا يجري في الأمور المتعاقبة وفائدة اشتراط الترتيب عدم ابطال لاتناهي النفوس فإنهم يقولون أن النفوس الناطقة قديمة وغير متناهية ولا يبطل لاتناهيها بهذا البرهان لعدم ترتيبها وأما ارسطو القائل بحدوثها بحدوث الأبدان فعنده يبطل لاتناهيها بهذا البرهان وفائدة اشتراط الإجتماع في الوجود عدم حدوث العالم فالدورات الفلكية

والأيام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية ولا يبطل لاتناهيها ببرهان التطبيق لعدم الاجتماع في الوجود وامامتكمون القائلون بعدم اشتراطهما فعندهم يبطل بهذا البرهان عدم تناهي هذه الأمور المذكورة (فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) لعدم الإعتباريات لافي الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً والذهن لا يقدر على استحضار ما لانهاية له مفصلاً فتقطع التطبيق.

فإن قيل: أن مراتب الأعداد الغير المتناهية ونسبة الإنطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس بمتناهٍ في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف.

قلنا: ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يمتنع وجوده وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية ممتنع انتهى. فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قلنا: الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن العجز عدم القدرة بما يصح أن يتعلق به (الواحد الخ) قال الشارح (رح) (يعني صانع العالم واحد) غرض الشارح أولاً دفع اعتراض وهو أن قوله (الواحد) صفة احترازية أو مادحة وعلى كل تقدير يكون هذا التركيب توصيفياً مع أن مقصود المصنف رح هو ثبوت الصفات لله تعالى وهو لا يحصل إلا بالتركيب الخبري حاصل الدفع أن هذا التركيب التوصيفي يرجع إلى التركيب الخبري ثم الصانع كلي باعتبار المفهوم وفي قوله واحد إشارة الى أنه منحصر في فرد وغرضه ثانياً دفع اعتراض وهو أن ذكر الواحد بعد ذكر لفظ (الله) مستدرك لأن لفظ الله علم للجزئ الحقيقي وهو لا يكون إلا واحداً حاصل الدفع أن الوحدة في اسم الجلالة هو الوحدة في وجوب الوجود لأنك قد عرفت أن المراد من اسم الجلالة الواجب الوجود دون معناه العلمي أعني الذات المشخص المستجمع لجميع صفات الكمال فقول الماتن (والمحدث للعالم هو الله) بمعنى أن الصانع للعالم هو واجب الوجود ووجوب الوجود مفهوم كلي يصح توصيفه بالواحد بمعنى عدم كثرة جزئيات هذا المفهوم.



فإن قيل: يجوز أن يكون مقصوده من الواحد هو الواحد في الذات لا الواحد في صفة وجوب الوجود فيكون دفعك توجيهاً بما لا يرضى به قائله.

قلنا: لإرادة وجوب الوجود من لفظ الجلالة قرابين الأولى قول الشارح في تفسير قول الماتن (والمحدث للعالم هو الله) أي الذات الواجب الوجود الخ والثانية قوله ههنا ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الخ والثالثة قوله في شرح المقاصد أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها (خلق الأجساد والاستحقاق للعبادة وإرادة العالم) وإراد بالألوهية وجوب الوجود.

فإن قيل: إذا كان المراد من لفظ الجلالة مفهوم واجب الوجود يكون المدعى توحيد واجب الوجود فلا يطابق الدليل مع المدعى فإن برهان التمانع لا يدل على وحدة الواجب لجواز التقسيم في الواجب بأن يكون أحد الواجبين صانعاً وقادراً والأخر معطلاً وموجباً.

قلنا: لا يمكن التقسيم في الواجب فإن التعطيل والإيجاب نقص يجب تنزيه الواجب عنهما فلا يمكن أن يكون المعطل والموجب واجباً (ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة).

فإن قيل: يجوز أن يكون المراد من الإمكان هو الإمكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين والطرفين ههنا صدق مفهوم واجب الوجود على ذات واحدة ولا صدقه فيفهم منه أن صدق هذا المفهوم على ذات واحدة وعدم صدقه عليها ليسا بضروريين مع أنه صدقه عليها ضروري.

قلنا: المراد هو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود فيكون المعنى أن عدم صدقه عليها ليس بضروري وأما صدقه فقد يكون ضرورياً وقد يكون غير ضروري وههنا ضروري.

فإن قيل: المدعى امتناع تعدد أفراد مفهوم الواجب ذهنياً وخارجاً وبرهان التمانع يدل على امتناع التعدد الخارجي فقط فالتقريب غير تام.

قلنا: لانسلم أن المدعى امتناع التعدد ذهنياً وخارجاً بل خارجاً فقط كيف وقد قلنا أن

واجب الوجود باعتبار المفهوم وبإدبي الرأي محتمل للشركة ثم هذا الاعتراض مفهوم من

حاشية (٣) لجند رحمه الله وقال هو في وجه التأمل أنه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً

إنتهى (والمشهور في ذلك) أي في إثبات التوحيد (بين المتكلمين) إشارة إلى أن

الدلائل كثيرة لكنها غير مشهورة عند المتكلمين بل هي مشهورة عند الحكماء (برهان التمانع المشار إليه) أي الذي أشير إليه (بقوله تعالى لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا) وإنما كان برهان التمانع ثابتاً بإشارة الآية لأنه الله تعالى أخبر في الآية عن لزوم الفساد مع تعدد الصانع ولزوم الفساد لوقوع الممانعة ووقوع الممانعة لاجل الإمكان الممانعة إذ لا وقوع بدون الإمكان فاساس برهان التمانع إمكان التمانع فكان ثابتاً بإشارة النص. وسمي ببرهان التمانع لأن هذا البرهان مبني على فرض التمانع أولاً لأنه يستلزم تمناع الإلهين عن الألوهية (وتقريره) أي تقرير برهان التمانع.

اعلم: أن برهان التمانع مبني على ثلاث مقدمات المقدمة الأولى أنه لو أمكن إلهان فلا بد أن يكون كل منهما واجبين لأن حاصل برهان التمانع عجز أحدهما أو اجتماع النقيضين فلو كان كلاهما ممكنين فعلى تقدير عجز أحدهما لا يلزم المحال لأن الممكن يجوز فيه العجز ولو كان واحداً منهما ممكناً والآخر واجباً فنقول لتعلق إرادة الواجب بوجود زيد وإرادة الممكن بعدم زيد فيحصل وجود زيد وانقلت لزوم عجز الثاني قلت لا بأس فإن الممكن عاجز في مقابلة الواجب والثانية أن يكون مافيه التمانع أمراً ممكناً في نفسه يعني يكون وجوده وعدمه سيان لأنه لو كان ممتنعاً لا يلزم الاستحالة لأنه لتعلق إرادة أحد الإلهين بوجود الممتنع والآخر بعدمه فنقول لا يحصل مراد الأول. وإن قلت: يلزم العجز.

قلت: لا يلزم عجزه لأن العجز عبارة عن تخلف الإرادة عن المراد الذي يصح تعلق القدرة والإرادة به ولا يصح تعلق القدرة بالممتنع لأنه ليس مقدوراً وكذا لو كان مافيه التمانع واجباً لا يلزم الاستحالة أيضاً لأن أحد الإلهين لتعلق إرادته بوجود الواجب والآخر بعدم الواجب فنقول لا يحصل مراد الثاني ولا يلزم العجز لأن عدم الواجب ليس صالحاً لتعلق القدرة به والثالثة أن يتعلق إرادتي الإلهين بالنقيضين في زمان واحد لأنه لتعلق أحدهما إرادته في الزمان السابق بوجود زيد مثلاً فحينئذ صار عدم زيد ممتنعاً بالغير فلو تعلق إرادة الإله الآخر في الزمان اللاحق بعدم زيد فنقول لا يحصل مراده لأن عدم زيد صار ممتنعاً بالغير فكيف يصح تعلق القدرة والإرادة به (من عقد الفرائد) وإذا عرفت هذا



فنقول في تقرير برهان التمانع لو أمكن الهان (مقدم) لزوم إمكان التمانع (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله فقلوه (بأن يريد) توضيح التالي قوله لأن (كلاً منهما) دليل للملازمة (بأن يريد أحدهما) أي أحد الواجبين (حركة زيد والآخر سكونه لأن كلا منهما) أي من الحركة والسكون (أمر ممكن في نفسه) حاصله أن الأمور المتضادة المذكورة أمور ممكنة في انفسها وتعلق الإرادة بها ممكن في نفسه (صغرى) وكلما هكذا شأنه فعدم القدرة عليها عجز ينتج أن الأمور المتضادة المذكورة عدم القدرة عليها عجز وأما بطلان التالي فبينه بقوله (وحيث أن الخ) حاصله أنه لو أمكن التمانع (مقدم) لزوم اجتماع النقيضين أو إمكان العجز في الواجب (تالي) لكن التالي بكلا الشقين باطل فالمقدم مثله أمالملازمة فلأنه إذا تعلق إرادة أحدهما بحركة زيد وإرادة الآخر بسكونه فأما أن يمكن حصول مراد كليهما فلزم اجتماع النقيضين أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم إمكان العجز في الواجب وأما بطلان بالشق الأول فبيدهي وأما بالشق الثاني فلأن العجز في الواجب تعالى محال فإمكانه أيضاً محال لأن إمكان المحال محال (لما فيه من شائبة الإحتياج اه) قال أحمد جند في نكتة تحت قوله لما فيه من شائبة الإحتياج (في فعله وتنفيذ قدرته إلى الغير) هذا تفسير للإحتياج يعني أن عجزه عن حصول المراد لأجل أن الإله الآخر أن وافقه على مراده بأن يتفقا على أن يفعل ذلك الأحد مراده وإن لا يفعل ذلك الآخر ضد ما أراد ذلك الأحد حصل مراده ونفذت قدرته فيه وإن خالفه لم يحصل مراده ولا ينفذ قدرته فيه وهذا وإن لم يكن الإحتياج في فعله وتنفيذ قدرته لكنه لا يخلو عن شائبة الإحتياج (فالتعدد) أي إمكان (مستلزم لإمكان التمانع المستلزم) صفة لإمكان التمانع (للمحال) يعني أن البرهان المدلول بإشارة النص قطعي والملازمة المذكورة فيه قطعية بخلاف الدليل المدلول بعبارة النص فإنه ظني والملازمة المذكورة فيه عادية فلذا سماه حجة اقناعية وقدم تلخيص البرهان القطعي المدلول بإشارة النص وأما تلخيص الحجة الإقناعية المدلول بعبارة النص فهو أنه لو كان فيهما ألهة (مقدم) لوقع بينهم التمانع (تالي) لكن التالي باطل اه والملازمة أن العادة جارية بوجود التمانع عند تعدد الأحكام وأما بطلان التالي فهو أنه لو وقع التمانع لخرجنا عن هذا

النظام المشاهد (وهذا تفصيل ما يقال الخ) أي ماقال الشارح تفصيل لأنه ذكر اجتماع الضدين ولم يذكر في ما يقال والوجه لعدم ذكره فيما يقال هو ظهور استحالته (وبما ذكرنا) في تقرير برهان التمانع غرضه توصيف التقرير المذكور بأنه بهذا التقرير اندفع الاعتراضات الثلاثة الواردة على برهان التمانع بقطع النظر عن تقرير الشارح وذكر الاعتراض الأول (يجوز أن يتفقا من غير تمانع) ودفعه بقوله لا يمكن بينهما تمانع وذلك لأن جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمانع والبرهان يتم بإمكان التمانع بلا حاجة إثبات وقوعه وذكر الاعتراض الثاني بقوله (أو تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال) وهو العجز أو اجتماع النقيضين فحينئذ يجوز وجود الهين لأن المانع من وجودهما هو إمكان الممانعة والمخالفة ولما كانا محالين لم يوجد المانع عن وجود الهين ودفعه بقوله لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن أي كلا من حركة زيد وسكونه أمر ممكن وذكر الثالث بقوله (وان يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد) أي كما يمتنع أن يريد الإله الواحد حركة زيد وسكونه معاً ودفعه بقوله إذ لا تضاد بين الإرادتين فلا يكون اجتماعهما محالاً وهذا بخلاف إرادة الواحد الحركة والسكون فإنه اجتماع الإرادتين بين المتضادين فيكون محالاً.

قوله (واعلم: أن قوله تعالى لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا حجة اقناعية) أي ظنية يعني الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية وأما البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعي وانما سمي الدليل الظني اقناعياً لأنه يقنع به من لا يتحمل كلفة البرهان (والملازمة) أي كون الفساد لازماً للتعدد عادية أي منسوبة إلى العادة (على ما هو اللائق بالخطابيات) أي بالأدلة التي يقصدها تسليم السامعين للمدعي على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادي الرأي ممن يحسن الظن به وسمي خطابة لإستعمال الخطباء أي الواعظين إياه.

اعلم أنه قال العلامة الخيالي رح أن هذه الآية حجة قطعية على تقدير حجة اقناعية على تقدير آخر وذلك أن هذه الآية لو حملت على نفي تعدد الصانع مطلقاً أي سواء كان الصانع موثراً في السموات والأرض بالفعل أولاً كانت هذه الآية حجة اقناعية ولو حملت على الصانع



الموثر فيهما بالفعل كانت حجة قطعية وهذا التقدير هو الظاهر لأنه ليس المراد من فيهما في قوله تعالى (لو كان فيهما الهة الأية) الظرفية بل المراد التأثير فيهما ووجه كونها قطعية هو أنه يلزم من تأثيرهما توارد علتين المستقلتين على معلول واحد وهو باطل سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التوارد أو على التعاقب (فإن العادة جارية) الخ بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين أحدهما أن عادة الحكم من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم وثانيهما أن العادة الإلهية جارية بإيجاد التمانع فيهم.

فإن قيل: هذا قياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد المطلوب.

قلنا: أولاً بأن هذا تنبيه بالإدنى على الأعلى وليس قياساً فقهيّاً وثانياً بأن هذا إنما يرد لو كان المطلوب ههنا اليقين وليس كذلك بل المطلوب ههنا هو الظن وقياس الغائب على الشاهد يفيد (فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق اه) يرد على نفي الملازمة بين التعدد والفساد بالفعل بسند جواز الاتفاق أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع لأن الاتفاق فرع التمانع فإنه عبارة عن رفع الاختلاف فيقتضي سبق الاختلاف وقدمر أن التمانع محال فكذا الاتفاق. وإذا بطل الاتفاق صارت الملازمة بين مجرد التعدد والفساد بالفعل صحيحة.

قلنا: هذا اعتراض على السند الخاص فالمدعى قولنا (مجرد التعدد لا يستلزم الفساد) ولها سندان الأول قوله جواز الاتفاق ولثاني جواز التوزيع من غير الاتفاق فالاعتراض إنما يفيد إذا كان على السند المساوي وهو ما لولاه لانتفى المدعى.

وقيل في الجواب: أنا لا نسلم أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع لأن المراد من الجواز الوجوب الذاتي أي الإمكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ووجوب الاتفاق معناه عدم الاختلاف من الأصل لا رفع الاختلاف فالإتفاق واجب والتمانع محال فكيف يستلزم جواز الاتفاق جواز التمانع لكنه ضعيف لأنه قد مر في البرهان المشار إليه بإشارة النص أنه لو أمكن الهان لأمكن بينهما تمناع يعني أن التمانع وان كان محالاً لكنه لو أمكن الهان لأمكن بينهما تمناع هذا حاصل حاشية جندرج ص (٢٨) حاشية (٢) فلا دليل على انتفاءه أي لا نسلم بطلان التالي.

فإن قيل: هذا الكلام يدل على تسليم الملازمة بين مجرد التعدد وامكان الفساد والحال أن فيه تردد لأن امكان الفساد لازم للتعدد لكن مع امكان التمانع وليس بلازم للتعدد المجرد عن امكان التمانع فماهو مستلزم لأمكان الفساد وهو امكان التمانع ليس بمذكور وماهو مستلزم وهو مجرد التعدد ليس بمستلزم.

قلنا: الملازمة بين مجرد التعدد وامكان الفساد ضروري لأن امكان الفساد لو لم يكن لازماً مع التعدد لكان نقيضه لازماً معه بحكم الانفصال الحقيقي ونقيضه عدم امكان الفساد وعدم امكان الفساد عبارة عن وجوب بقاء هذا النظام ووجوب بقاء هذا النظام انما يكون بإمتناع التمانع وامتناع التمانع موقوف على وجوب الإتفاق ولوجوب الإتفاق طريقان التوزيع بأن يكون احدهما صانعاً للحركة وعاجزاً عن السكون مثلاً والآخر بالعكس والتعطيل بأن يكون احدهما صانعاً قادراً والآخر معطلاً فارجع القهقري بأن العجز والتعطيل باطلان فيكون وجوب الإتفاق باطلاً فيكون إمتناع التمانع باطلاً فيكون وجوب بقاء هذا النظام باطلاً فيكون عدم امكان الفساد باطلاً فيكون اجتماع عدم امكان الفساد مع المقدم أي مجرد التعدد باطلاً فلا يكون هولاً لازماً فيكون نقيضه وهو امكان الفساد لازماً مع المقدم وهو المطلوب فافهم وتشكر هذا حاصل ما في حاشية (٣) ص (٢٨) (لا يقال الملازمة قطعية) هذه إشارة إلى المعارضة فإن الشارح قد استدل فيما سبق على اقناعية هذه الحجة ومظنونية ملازمتها والمعارض يقيم الدليل على قطعية هذه الملازمة ودليله على نمط القياس الاستثنائي الرفعي حاصله انه لو امكن صانعان لم يوجد مصنوع اصلاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فظاهر وأما الملازمة فأثبتها بقوله لأمكن تمانع في الأفعال الخ حاصلها أن على تقدير امكان تعدد الصانع يمكن التمانع في الأفعال كلها ولا شك أن على تقدير التمانع لا يكون احدهما صانعاً اصلاً لمنع الأخراياه وإذا لم يكن احدهما صانعاً لم يوجد مصنوع (لأننا نقول الخ) ولهذا الجواب تقريران مبنيان على الإحتمالين في مرجع ضمير هوفي قوله (وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) الأول أن يكون مرجعه امكان التمانع والثاني أن يكون مرجعه قوله عدم تعدد الصانع توضيح الأول ان امكان التمانع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع لأن امكان التمانع المحال لازم مع تعدد الصانع واستحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم فاستحال تعدد الصانع



ولا يستلزم امكان التمانع لانتفاع المصنوع لجواز أن يخلقها احدهما من غير وقوع التمانع لأن امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وتوضيح الثاني هو أن امكان التمانع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع ولكن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم لذلك هو أن لا يكون كل واحد منهما صانعاً لشيء ولك أن تقول في تقرير المعارضة أن مراده تعالى من قوله (لفسدتا) لما وجدتاً أصلاً وحاصل الدليل الذي أشار اليه بقوله (لوفرص صانعان) أنه لو كان لهما صانعان لما وجدتاً أصلاً والتالي باطل لوجودهما وأما الملازمة فلا أنه لو وجد لهما صانعان لأمكن التمانع والتمانع ممتنع والمستلزم للممتنع ايضاً ممتنع فامتنع الصانعان واذا امتنع الصانعان امتنع الصانع بالكلية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم نقول لما امتنع الصانع امتنع المصنوع فتكون الملازمة قطعية ولا يصح جوابه بقوله ان امكان التمانع الخ (على أنه يريد منع الملازمة) في الآية (ان أريد عدم التكون بالفعل) لجواز الاتفاق فإن الإمكان لا يستلزم الوقوع (ومنع انتفاء اللازم) أي منع بطلان التالي (ان أريد) عدم التكون (بالإمكان) فإن عدم وجود المصنوعات ممكن بل واقع عند الحشر وعلى ما قلنا في تقرير المعارضة لا يريد هذا فإنه لو أمكن الصانعان أمكن التمانع الممتنع فامتنع الصانعان فامتنع الصانع بالكلية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلم يوجد مصنع.

قوله فإن قيل: هذا اعتراض حاصله نفي الحجتية عن هذه الآية بوجهين الأول ان كلمة لوتدل على الانتفائين المعلومين بأن يكون انتفاء الشرط سبباً لانتفاء الجزاء وفي الاستدلال لا بد أن يكون انتفاء الجزاء معلوماً وانتفاء الشرط مجهولاً ويستدل بانتفاء الجزاء المعلوم على انتفاء الشرط المجهول والثاني ان كلمة لوتختص بالزمان الماضي والمقصود هو انتفاء تعدد الإلهة في كل زمان.

قلنا: حاصل الجواب أن لكلمة لواستعمالين الأول ما ذكره المعارض والثاني أنها للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وقرينته أن يكون احد الانتفائين معلوماً ليكون دليلاً والآخر مجهولاً ليكون دعوىً وههنا كذلك فإن انتفاء الجزاء معلوماً فهو دليل على انتفاء الشرط وهو مجهول فإن دفع الأول وبقوله (من غير دلالة على تعيين زمان) إن دفع الثاني وفي اذدياد لفظ اصل في قوله بحسب اصل اللغة اشارة إلى أن استعمالين كليهما لغويان

لكن الاستعمال الثاني (طاريتاً) وقد يشتبه على بعض الأذهان احداً استعمالين بالأخر فيقع الخط رد على ابن الحاجب رح فإنه اعترض على قولهم أن كلمة لوتدل على امتناع الثاني لامتناع الأول أي الانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط بوجهين عقلي ونقلي أما العقلي فلأن الشرط ملزوم وسبب (والجزاء لازم ومسبب وانتفاء) الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم لجواز أن يكون اللازم اعم وكذا انتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون لمسبب اسباب كثيرة واما النقلي فقوله تعالى (لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا) فإنه استدل فيه بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط دون العكس فعنده كلمة لوتدل على امتناع الأول لإمتناع الثاني ووجه الرد أن لكلمة لواستعمالين الأول أن يستعمل للترتيب الخارجي كما ذكر المعترض والثاني للاستدلال الذهني كما ذكره المجيب (القديم) قال الشارح (هذا تصريح بما علم التزاماً) لعل الغرض منه دفع وهم وهو أن ذكر القديم بعد قوله (والمحدث للعالم هو الله) مستدرك فإنه قدم أن المراد من لفظ الجلالة الواجب الوجود بالذات والواجب بالذات لا يكون إلا قديماً حاصل الدفع أنه تصريح بما علم إلزاماً والتصريح بما علم إلزاماً ليس من باب الاستدراك.

فإن قيل: لانسلم أن القدم لازم مع الوجوب الذاتي لأن اللزوم على قسمين ذهني وخارجي وكلاهما باطلان أما الأول فلأن اللزوم الذهني وإن كان معتبراً في دلالة الإلتزام لكنه غير موجود ههنا لأنه لا يلزم من تصور وجوب الوجود تصور القدم فإنه كثيراً ما يتصور الشيء ولا يخطر بالبال كونه قديماً وأما الثاني فنسلم اللزوم الخارجي لكن اللزوم الخارجي لا يكون معتبراً في الدلالة الالتزامية بل المعتبر فيه هو اللزوم الذهني.

قلنا: المراد من اللزوم معنى آخر وهو عدم الاحتياج إلى إقامة البرهان على الثاني بعد إقامته على الأول فالقدم لا يحتاج إلى إقامة البرهان بعد إقامته على وجوب الوجود فيعلم منه غرض ثاني للشارح وهو الرد على من أقام البرهان على مسألة القدم بعد إقامته على وجوب الوجود (أي لا ابتداء لوجوده) غرضه أمران الأول تفسير القديم والثاني رد على الفلاسفة حيث قسموا القدم إلى القدم الذاتي والقدم الزماني والمتكلمون قائلون بالقدم الزماني فقط. ومعناه ما لا يكون مسبوقاً بالعدم أي ما لا ابتداء لوجوده ومعنى القدم الذاتي عند



الفلاسفة عدم الاحتياج إلى الغير ومعنى الحدوث الزماني سببية العدم ومعنى الحدوث الذاتي الاحتياج إلى الغير (اذلوكان حادثاً) الخ غرضه دليل على أن القدم لازم مع الوجوب الذاتي بنمط قياس استثنائي زفعي حاصله لوكان الواجب حادثاً (مقدم) لكان وجوده من غيره (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلانه خلاف المفروض لأننا قد فرضناه واجباً بالذات وأما الملازمة فلأن الواجب على تقدير حدوثه لو لم يكن وجوده من غيره (فأما) أن يكون من ذاته بأن يكون ذاته علة مستقلة لوجوده فحينئذ يلزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة أي تخلف الوجود عن الذات حين ماكان معدوماً (وأما) أن لا يكون من ذاته كماله يمكن من غيره فلزم الترجيح بلامرجح حين خروجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود (حتى وقع في كلام بعضهم) تأييد لما سبق من أن القدم لازم للوجوب وكلمة حتى للترقي ووجه الترقى أن في اللزوم يكون دلالة عليه من قبيل دلالة الأعم على الأخص وفي صورة الترادف يكون من قبيل دلالة المتحد على المتحد ولاشك في أن الثاني أقوى ثم أن هذا القول وان كان في نفسه غلط يصح التأييد به (لكنه ليس بمستقيم) لأن الترادف عبارة عن تكرار اللفظ مع اتحاد المعنى ولاشك ان معنى القديم متغاير عن معنى الواجب فإن الأول ما لا يسبقه عدم ومعنى الثاني عند المتكلمين ما يكون وجوده من ذاته وعند الحكماء ما يكون وجوده ضرورياً ويمكن الجواب عنه بأن الترادف في اصطلاح علماء الكلام عبارة عن الاتحاد في لمصداق فقط وهو التساوي (وانما الكلام في التساوي بينهما) غرضه بيان الاختلاف في تساويهما (بحسب الصدق) أي بحسب حمل كل منهما على الآخر بطريق الإيجاب الكلي كما هو شأن المتساويين نحو كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان (فإن بعضهم) أي بعض المشائخ قائلون (على أن القديم اعم من الواجب لصدقه) أي لصدق القديم (على صفات الواجب) ولا يصدق الواجب على الصفات فكل واجب قديم ولا عكس وهذا شأن العموم والخصوص مطلقاً (ولا استحالة الخ) الغرض منه دفع اعتراض وهو أنه لو صدق القديم على الصفات لزم تعدد القدماء وهو محال عند المتكلمين حاصل الدفع أن المحال هو تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم واللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال فالمحال غير لازم واللازم غير محال.

فإن قيل: علة الاحتياج هو الحدوث فإذا كانت الصفات قديمة صارت مستغنية عن الواجب فلزم تعدد المستغنين عن الواجب وهذا في المعنى تعدد الذوات القديمة. قلنا: بأنا نقتزل من القول بأن المحوج هو الحدوث إلى القول بأن المحوج هو الإمكان والصفات ممكنة (وفي كلام بعض المتأخرين) الغرض منه بيان مذهب القائلين بالتساوي بين الواجب والقديم وقوله في كلام بعض الخ خبر مقدم وقوله تصريح مبتدأ مؤخر (بأن الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته) فيصدق الواجب أيضاً على الصفات كالقدم فثبت التساوي بين الواجب والقديم.

اعلم: أن لوجوب الصفات معنيين الأول عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير سواء كان واجباً أو غيره والثاني الاستناد إلى الواجب تعالى بالإيجاب لا بالاختيار لأن الصادر بالاختيار يكون حادثاً فلو كانت الصفات صادرة بالاختيار لزم كون الواجب تعالى محلاً للحوادث ولعل المتأخرين قائلون بوجوب الصفات بالمعنى الثاني وهذا المعنى لا ينافي إمكانها في حد نفسها فلا يرد عليه اعتراض الشارح.

فإن قيل: إذا كان صدور الصفات عن الواجب تعالى بالإيجاب لم يكن الواجب تعالى مختاراً. قلنا: هذا اضطرار في الصفات والإضطرار في الكمال لا يكون نقصاً هذا حاصل ما في حاشية (٦) ص (٢٩) لكن إرادة هذا المعنى توجيهه بما لا يرضى به قائله فإنه وقع في كلام الضريري أن الصفات واجبة بالذات حيث قال (واجب الوجود لذاته مذكور يست كنه نظير ندارد وأزلاً وأبداً موجود باشد وفرض عدم وي محال باشد وموجب وجود وي ذات وي باشد وأن خدای هست و صفات وي جل شأنه) (واستدلوا) حاصل الاستدلال (أنه) أي القديم (لأنه يمكن واجباً لذاته) (مقدم) (لأنه جائزاً لعدم) (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فإن الموجود غير الواجب يكون جائزاً لعدم.

فإن قيل: القديم إذا لم يكن واجباً لذاته بل واجباً بالغير فإنه لا يكون جائزاً لعدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة بأن تكون العلة موجودة ولا يكون المعلول موجوداً اجاب بقوله (في نفسه) أي مع قطع النظر عن الموجد وأما البطلان فلأن القديم لو كان جائزاً لعدم (مقدم) لكان محتاجاً (في وجوده إلى مخصص) أي مرجح لجانب الوجود على



17

العدم (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أمالملازمة فلئلا يلزم الترجيح من غير مرجح  
واما البطلان فلان القديم لو كان محتاجاً في وجوده إلى مخصص (مقدم) لكان حادثاً (تالي)  
لكن التالي باطل فالمقدم مثله واما البطلان فظاهر لأنه قلب القديم بالحادث واما الملازمة  
فإثبتها بقوله (إذ لانعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر).

فإن قيل: الكلام في القدم والحادث الزماني وهذا معنى الحدوث الذاتي.

قلنا: عندهم كل حادث ذاتي حادث زماني فإن كل ما يتعلق وجوده بإيجاده شيء آخر فهو  
مسبوق بالعدم لأن الشيء الآخر الموجد هو الله تعالى فقط وهو فاعل بالاختيار والمعلول  
للفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً بالزمان (ثم اعترضوا) أي هؤلاء المستدلين على  
أنفسهم (بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية فيلزم قيام المعنى  
بالمعنى) أي قيام البقاء بالصفات وهو باطل واستدل عليه بأن قيام الشيء بأخر عبارة  
عن التبعية في التحيز لمتحيز بالذات والمعنى لا تحيز له بالذات حتى يتحيز غيره بتبعيته.

فإن قيل: لانسلم أن القيام بالغير مطلقاً عبارة عن التبعية في التحيز لمتحيز بالذات فإن  
صفات الواجب قائمة بالواجب وليست بتابعة في التحيز لمتحيز بالذات فإن الواجب تعالى  
لا تحيز له أصلاً بل القيام بالغير في صفات الواجب اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتاً  
والثاني مفعولاً.

قلنا: معنا سند آخر أيضاً يدل على عدم جواز قيام المعنى بالمعنى وهو أن المعنى إذا قام بالمعنى  
لابد من أن يكون هذا المعنى أيضاً قائماً بالآخر والآخر ان كان معنى لا بد من أن يكون  
قائماً بالآخر حتى ينتهي إلى العين فنقول قيام المعنى بالمعنى دون العين الذي ينتهي إليه  
السلسلة ترجيح من غير مرجح.

فإن قيل: أن هذا الاعتراض كما هو وارد على تقدير وجوبها فكذلك وارد على تقدير قدمها  
أيضاً فما الوجه حيث خص ورود الاعتراض بالوجوب.

قلنا: هذا بناء على زعم المعترض فإنه زعم أن الصفات لو لم تكن واجبة تكون محدثة  
فلا تكون باقية فلذا خص الاعتراض بالوجوب.

(قوله فأجابوا) عن الاعتراض المذكور (بأن كل صفة إلهية فهي باقية ببقاء هونفس تلك الصفة) أي بقاء الصفة عينها وليس أمراً زائداً عليها بخلاف بقاء الأعراض فإنه يكون مغائراً عن العرض لأن البقاء لو كان عين العرض لما انفك عنه مع أن البقاء ينفك عنه فإن العرض في حال حدوثه لا يكون باقياً قال العلامة الفرهاري رح معترضاً على هذا الجواب انكم إن أرتتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع (لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء العلم وبقاء القدرة فكيف تكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم) وإن أرتتم أن البقاء أمراً اعتباري وليس موجوداً في الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فينبغي أن يجوز بقاء العرض ايضاً (وهذا الكلام) أي القول بأن الصفات واجبة كما هو مذهب الضريري والقول بأنها غير واجبة كما ذهب إليه البعض القائلون بأنها قديمة فقط لا واجبة (في غاية الصعوبة) أي مشكل غاية الإشكال ثم بين الصعوبة بورود الاعتراض على كلا القولين وقدم الاعتراض الوارد على الضريري لقوة هذا الإيراد ولكونه اخصر كلاماً (فإن القول بتعدد الواجب مناف للتوحيد) ويمكن الجواب بأن المنافي للتوحيد هو تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الصفات الواجبة وايضاً يمكن الجواب بأن للوجوب معنيين الأول الاستغناء عن الغير والثاني الصدور عن الواجب بالإضطرار كما مرفي حاشية (٦) ص (٢٩) والتعدد بالمعنى الثاني لا ينافي التوحيد لأن المنافي للتوحيد وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته (والقول بإمكان الصفات) هذا رد على المذهب الأول وهو أن القديم اعم من الواجب وإن صفاته غير واجبة (ينافي قولهم بأن كل ممكن حادث) لأن صفة الله تعالى داخلة تحت الممكن مع كونها قديمة عندهم فصدق ان بعض الممكن ليس بحادث وهونقيض قولهم كل ممكن حادث (فإن زعموا) أي القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن المنافات المذكور حاصل الجواب انه لا تناقض بين قولهم لأن من جملة شروط التناقض اتحاد المحمول وههنا ليس كذلك لأن المراد من الحادث في الموجبة الكلية (كل ممكن حادث) هو الحادث بالذات والمراد من الحادث في السالبة الجزئية (بعض الممكن ليس بحادث) هو الحادث بالزمان فلا تناقض (فهو قول



بما ذهب إليه الفلاسفة) الغرض منه هو الرد على الجواب المذكور حاصل الرد أن تقسيم القدم إلى القدم الذاتي والزماني وكذا تقسيم الحدوث إليهما مسلك الفلاسفة وفيه أي في القول بأن الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات (رفض) أي ترك (لكثير من القواعد الإسلامية) منها أن الواجب فاعل بالاختيار ومنها أن معلول المختار حادث بالزمان ومنها أن الإيجاب والإضطرار أي عدم الاختيار نقص وانما لزم رفض هذه القواعد لأن الصفات القديمة بالزمان الحادثة بالذات ان صدرت عن الواجب بإختياره لزم رفض القاعدة الثانية وان صدرت بلا اختيار لزم رفض القاعدة الأولى.

وان قيل: إن صدور العالم بالاختيار وصدور الصفات بالإضطرار لزم رفض القاعدة الثالثة والقاعدة الرابعة ان التأدب في الإلهيات واجب وانما لزم رفضها لأن توصيف الصفات بالحدوث الذاتي بلا إذن شرعي جرأة وسوء ادب. (الحي القادر العليم السميع البصير الشئ المرید) الشئ اسم فاعل من شاء وهو مرادف لمريد وذكرهما لأن النصوص الناطقة بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشيئة وتارة بلفظ الإرادة قال النابت احمد جند رح (قديقال أن هذا كالقديم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم) غرضه اعتراض على الشارح حاصل الاعتراض أن لفظ الجلالة كان مؤولاً بالواجب الوجود ووجوب الوجود معدن كل كمال فالاتصاف بوجوب الوجود يستلزم الاتصاف بهذه الصفات فكان ذكر هذه الصفات تصريحاً بما علم ضمناً فينبغي أن يصرح بأنه تصريح بما ضمناً كما صرح به في شرح قول المصنف رح (القديم)

قلنا: لانسلم أن الاتصاف بوجوب الوجود مستلزم للاتصاف بهذه الصفات لأن المتقدمين من أهل الحق كانوا قابلين بوجوب الصفات مع أنها ليست متصفة بهذه الصفات مثلاً علمه واجب مع أنه ليس بمتصف بالقدرة والحياة بخلاف القديم فإن الوجود يستلزمه أو يرادفه أو نقول سلمنا لكن الشارح ذهب إلى مذهب الإكتفاء (لأن بداهة العقل جازمة) غرضه دليل على وجوب اتصاف الصانع بتلك الصفات.

فإن قيل: أن السمع والبصر لا يستقل العقل في إثباتها ولهذا لا يثبتها الحكماء.

قلنا: المراد من السمع علم المسموعات ومن البصر علم المبصرات وعلم المسموعات وعلم المبصرات ثابت بالعقل بأن يقال أن الله خلق المسموعات والمبصرات بالاختيار وخلق الشيء بالاختيار يقتضي مسبوقية العلم فثبت له تعالى علم المبصرات وعلم المسموعات (والنظام المحكم) أي النظام المستحكم أو النظام المشتمل على الحكمة (الأفعال المتقنة) المراد من الأفعال آثار صنعه تعالى (والنقوش المستحسنة) المراد منه ما يكون تلك الآثار عليه من الصور والهيئات فاشتمال العالم على الأفعال والنقوش من قبيل اشتمال الكل على الأجزاء (على أن أضدادها نقائص) أي أضداد الصفات المذكورة نقائص غرضه بيان دليل ثانٍ تقريره أن الواجب تعالى لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وضد الحياة الموت وضد القدرة العجز وضد العلم الجهل وضد السمع الصم وضد البصر العمي وضد الإرادة الإضطرار وهي نقائص.

فإن قيل: أولاً لأنسلم أن يكون لهذه الصفات أضداد لجواز أن يكون بينها وبين مقابلاتها تقابل العدم والملكة أو تقابل التناقض.

قلنا: الضد في اصطلاح أهل الكلام شامل للنقيض أيضاً وهو المراد ههنا فأضدادها عدم الحياة وعدم القدرة وهكذا وثانياً بأننا لأنسلم أن أضداد هذه الصفات مطلقاً نقائص فإن ضد السمع والبصر ليس بنقص ولهذا لا يعترف به الحكماء. قلنا قد عرفت أن المراد من السمع والبصر علم المسموعات وعلم المبصرات ونقائضهما عدم العلم وهو نقص. وثالثاً أنه يجوز ارتفاع المتضادين فإن الهواء خال عن الألوان المتضادة كلها فالخلوع عن أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالضد الآخر قلنا قد عرفت أن المراد بالضد النقيض ولا شك في أن الخلو عن أحد النقيضين يوجب الاتصاف بالنقيض الآخر والأسهل في الاستدلال أن يقال أن العبد متصف بهذه الصفات والمتصف بها يكون أكمل من غير المتصف فلولم يتصف بها الواجب (مقدم) كان العبد أكمل من الواجب (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أم الملائمة فقد قدمناه أي أن العبد متصف بالخ واعترض على دليل الملازمة بأننا لأنسلم أن المتصف بها أكمل من غير المتصف بها لأن بعضها ليست بصفة الكمال كالسمع والبصر. وقدم دفعه (وايضاً قد الخ) هذا دليل ثالث وحاصله أن القرآن والأحاديث نطقت بإثبات



هذه الصفات المذكورة فوجب الإيمان بها (وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) دفع اعتراض وهو ان تصديق الشرع موقوف على العلم بأن الله موصوف بصفات الكمال فإثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الدفع أن تصديق الشرع إنما يتوقف على العلم ببعض صفاته كحياته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فإنه لا يتوقف الإرسال عليهما. قال جندي حاشية رقم (٤) ص (٣) (وليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه)

اقول: هذا ليس بصحيح فإنه قد صرح بان العلم والقدرة والارادة يتوقف ثبوت الشرع عليها حاشية (٦) من هذه الصفحة وقوله (ولكن الخ) بناء الفاسد على الفاسد. (كالتمسك) اي كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا هو (بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك) كالعلم والارادة والقدرة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فإنه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور.

فإن قيل: بين كلاميه تدافع لانه يعلم من هذا الكلام ان صفة الكلام يتوقف عليه ثبوت الشرع فلا يصح فيه التمسك بالشرع لئلا يلزم الدور وقال في بحث صفة الكلام ص (٤٤) سطر (١) (والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الأمة وتواتر النقل) فقد استدل على ثبوت صفة الكلام بالشرع.

قلنا: هذا القول منه مبني على المشهور والمذكور في مبحث صفة الكلام مبني على التحقيق. (وليس بعرض) صفة سلبية له تعالى ثم اقام الدليل على ان الله تعالى ليس بعرض بقوله (لانه) اي العرض (لا يقوم بذاته بل يفتقر) اي يحتاج (الى محل يقوم به) ضمير الفاعل راجع إلى المحل وضمير المفعول راجع إلى العرض يعني مدار قوام العرض وتقرره على المحل فهو يحتاج إلى المحل والاحتياج ينافي الوجوب (ولأنه) اي الشأن (يتمتع بقاءه) اي بقاء العرض غرضه بيان دليل ثان على نفي العرضية بناءً على ما ذهب إليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يندم ويتجدد مثله في كل آن (والا) اي لو كان العرض باقياً (لكان البقاء معنى قائماً به) اي بالعرض والمعنى ما يقابل الذات اي ما لا يقوم بنفسه والمتكلمون يستعملونه اعم من العرض فيسمون الصفات الإلهية معاني لا

اعراض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال) خلافاً للفلاسفة عندهم قيام العرض بالعرض جائز ومبنى هذا الاختلاف على الاختلاف في تفسير العرض فالعرض عند الاشاعرة عبارة عن التابع في التحيز لمتحيز بالذات وحينئذ قيام العرض بالعرض محال لانه على تقدير قيام العرض بالعرض يكون المعنى ان العرض تابع في تحيزه لعرض آخر مع ان العرض الآخر لا تحيز له بالذات والعرض عند الحكماء عبارة عن القائم بالغير وحينئذ لا استحالة في قيام العرض بالعرض وهذا معنى قوله (لان قيام العرض بالشيء) عند الاشاعرة (ان تحيزه) اي تحيز العرض والتحيز عبارة عن قبول الاشارة الحسية (تابع لتحيزه) الضمير المجرور راجع الى المحل فيكون المحل واسطة في العروض بان يكون التحيز عارضاً للمحل حقيقة وللعرض محازاً (وهذا) اي دليل امتناع بقاء العرض (مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) اي على وجود الشيء يعني ان البقاء امر موجود في نفسه زائد على وجود الشيء - هذه مقدمة أولى. قال الفاضل المحشي - رحمه الله تعالى (وعلى أن هذا الزائد امر موجود في نفسه) فظاهر كلام الفاضل يدل على أن هذا المذكور في كلامه ليس مندرجاً في عبارة الشارح فاعترض عليه المحشي جند ص (٣٠) حاشية (٨) ليس امراً زائداً على ما في الكتاب انتهى لأن المعنى ما يقابل الذات لا يطلق إلا على الأمر الموجود واجاب عنه اللاهوري بقوله اللهم إلا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح رح ولعله اشار إلى هذا الجواب في قوله تأمل (وان القيام) بغيره معناه (التبعية في التحيز) هذه مقدمة ثانية غرض العلامة رد على الدليل وحاصله أن الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان فالدليل مردود (والحق أن البقاء) عبارة (عن استمرار الوجود وعدم زواله) أي عدم زوال الوجود الغرض منه رد على المقدمة الأولى ثم لما يرد اعتراض الأول أن البقاء إذا كان عبارة عن استمرار الوجود واستمرار الوجود معنى زائداً على الوجود فلا يصح الرد على المقدمة الأولى والثاني يرد على قوله وعدم زواله وحاصله أن عدم الزوال أمر عديم فكيف يصح به تفسير البقاء الذي هو عين الوجود اشار إلى دفعهما بقوله (وحقيقته) أي حقيقة البقاء (الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني) حاصل الدفع أن التعبير بهما مبني على المجاز وحقيقة البقاء هو الوجود في الزمان الثاني فليس البقاء امراً زائداً على



الوجود بل عينه وقيام الوجود بالعرض غير ممتنع فكذا قيام البقاء بالعرض غير ممتنع لأن البقاء هو الوجود الخاص.

فإن قيل: الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول فإن وجود زيد في الزمان الثاني لو كان مغائراً عن وجوده في الزمان الأول فلا يخلو أما أن يكون وجوده في الزمان الأول باقياً إلى الزمان الثاني أولاً على الأول لزم اجتماع الوجودين وعلى الثاني لزم تعاقبهما وكلاهما محالان فالبقاء عين الوجود في الزمان الثاني والوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول فالبقاء عين الوجود المستمر في الزمان الأول والثاني والبقاء منتف في الزمان الأول بالمرّة فانتفى في الزمان الثاني فكيف يكون البقاء عين الوجود في الزمان الثاني.

قلنا: مراد من قال بأن البقاء هو الوجود المقيس إلى الزمان الثاني أن البقاء فرد من الوجود المطلق حاصل من تقييده بقييد المقائسة إلى الزمان الثاني لا أنه عين الوجود المطلق (ومعنى قولنا وجد الخ) الغرض منه أمران الأول دفع إعتراض والثاني رد على حجة القائلين على أن البقاء زائد على الوجود تقرير الاعتراض والحجة أن العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشيء فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لزم اجتماع النقيضين أي الإثبات والنفي كقولك وجد فلم يوجد حاصل الدفع أن المراد من المثبت هو الوجود في الزمان الأول والمراد من المنفي هو الوجود في الزمان الثاني فلا تناقض لتغاير محلي النفي والإثبات فهو بمنزلة قولك وجد أمس ولم يوجد اليوم (وأن القيام هو الاختصاص الناعت) الغرض منه ردُّ على المقدمة الثانية والاختصاص الناعت عبارة عن التعلق الخاص بين الشيئين به يصير أحدهما نعتاً والآخر منعوتاً كالبياض القائم بالجسم الأبيض (كما في أوصاف الباري تعالى الخ) غرضه دليل على أن القيام هو الاختصاص الناعت لا التبعية في التحيز حاصل الدليل أن تفسير القيام بالغير بالتبعية في التحيز غير جامع لأفراده وكل ما هذا شأنه يكون باطلاً الكبرى ظاهرة وأما دليل الصغرى فلخروج صفات الباري تعالى فإنها قائمة بالباري تعالى مع أنها ليست بتابعة في التحيز لمتحيز فإنه تعالى لا تحيز له قطعاً.

قلنا: هذا تعريف لقيام الأعراض بمحالتها لا مطلق القيام بالشيء فلا يرد الصفات لأنها لا تسمى أعراضاً.

فإن قيل: ما الفرق بين قيام الأعراض بمحالتها وقيام الصفات بذاته تعالى.

قلنا: قيام الصفات بذاته تعالى كقيام الشيء بنفسه لأنها لا عينه ولا غيره تعالى واتصافه تعالى بها كاتصاف الإنسان بانسانيته وقيام الأعراض بالمحال ليس كذلك.

فإن قيل: فتعريف الفلاسفة للعرض غير مانع عن دخول صفات الباري تعالى.

قلنا: عندهم لصفات زائدة على ذاته ولا بد لمادة النقص من التحقق.

فإن قيل: لو عرف قيام العرض بالاختصاص الناعت على مذهب أهل الحق يكون غير مانع عن دخول الصفات.

قلنا: عند أهل الحق لا بد حينئذ من ازدياد قيد التبعية في التحيز ليكون مانعاً عن دخول

الصفات فالتبعية في التحيز من لوازم قيام العرض فما قاله الكسيلي في آخر حاشية (١٢) ص (٣٠) (ومن زعم أن التبعية الخ) ليس بشيء.

فإن قيل: تعريف القيام بالغير بالتبعية في التحيز لا يكون جامعاً لأفراده لخروج قيام التحيز بالمتحيز فإن التحيز عرض قائم بالمتحيز وليس بتابع في التحيز فإنه لو كان تابعاً للمتحيز في التحيز لزم أن يكون للتحيز تحيز وهكذا فيلزم التسلسل.

قلنا: نسلم لزوم التحيز للتحيز ولكن نمنع التسلسل لأن تحيز التحيز عين التحيز كما أن وجود الوجود عين الوجود وأيضاً نقول تحيز التحيز من الأمور الاعتبارية وبطلان التسلسل فيها ممنوع.

فإن قيل: تعريف القيام بالغير بالتبعية في التحيز لا يكون جامعاً لأفراده لخروج قيام العمى بالأعمى فإن العمى عرض قائم بالأعمى والعمى معدوم ليس بمتحيز فلا يكون العمى تابعاً له في التحيز.

قلنا: لا نسلم أن العمى عرض بل هو أمر عديم فإنه عدم البصر كما أن الأعمى عديم البصر فلا قيام له بالغير فسقط ما قاله الكسيلي رح في حاشية (١٢) ص (٣٠) (وان انتفاء الأجسام في كل ان) الخ عطف على قوله أن البقاء استمرار الوجود الخ والغرض منه ابطال لقولهم



يتمتع بقاء العرض بعد ابطال دليلهم وحاصله أن الأعراض باقية لأن بقاء الأجسام ضروري بإتفاق الحكماء والأشاعرة فلوجاز الانصرام والتجدد في الأعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ذلك في الأجسام ايضاً مع أنه باطل بإتفاق الفريقين وقوله (ليس بابعـد من ذلك) معناه ليس بأبعد من الانتفاء والتجدد (في الأعراض نعم) الغرض منه بيان ضعف بعض أدلة الفلاسفة بعد نصرته مذهبهم على طريق أهل الإنصاف (تمسكهم) أي الفلاسفة (في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها حيث) قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة (ليس بتام إذ ليس ههنا) أي في الحركة السريعة والبطئية (شيء هو حركة) و شيء (آخر هو سرعة أو بطوء) حتى يقال أنهما قائمان بالحركة (بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات) أي البطئية سريعة (وبالنسبة إلى البعض) أي بالنسبة إلى السريعة منها (تسمى بطيئة) وذلك لأن السرعة والبطوء من الأمور الإضافية (وبهذا) أي بما ذكرنا من أن هناك حركة واحدة بالاعتبارين (تبين) أي اتضح (أن ليست السرعة والبطوء) أي الحركة السريعة والبطئية (نوعين مختلفين) من الحركة (إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات) يعني أن اختلاف الأنواع إنما هو بحسب الفصول المقومة دون الأمور الخارجية والإضافية الاعتبارية والايـلزم أن يكون الإنسان بإضافته إلى فرس وبإضافته إلى بقر نوعين مختلفين واللازم باطل (ولاجسم) يعني صانع العالم ليس بجسم (لأنه) أي الجسم (مركب) من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الخارجية كالهوى والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالأبعاد (ومتحيز) أي ثابت في الحيز أي المكان (وذلك) المذكور من التركيب والتحيز (إمارة الحدوث) لأن المركب يحتاج إلى أجزائه والمتحيز يحتاج إلى حيزه والإحتياج من خواص الممكن وكل ممكن حادث وايضاً المتحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث والمعنى مع الحادث لا يكون الاحداثاً غرض الشارح إقامة الدليل على أنه تعالى ليس بجسم لأنه لو كان جسماً لكان ممكناً لكن التالي باطل فالمقدم مثله أم الملائمة فلما ذكرنا اثباتها وايضاً الجسم يكون مركباً من الأجزاء وكل واحد من الأجزاء اما موصوف بصفات الله اولا والأول يوجب تعدد الالهة

والثاني يوجب اتصافها بأضداد الصفات واضداد الصفات نقص ومعدن النقص ممكن والممكن حادث وحدوث الأجزاء يوجب حدوث الكل وسيأتي هذا الدليل.

فإن قيل: ذكر الحدوث مكان الإمكان ترجيح المرجوح فإن احتياج الممكن أظهر من احتياج الحادث فإن الإحتياج داخل في مفهوم الممكن فإنه ما يكون محتاجاً إلى مرجح وليس بداخل في مفهوم الحادث فإنه عبارة عن المسبوق بالعدم وايضاً ذكر الإمكان انساب بكلامه السابق لأنه قال في بيان نفي العرضية (فيكون ممكناً) فينبغي للشارح أن يقول وذلك اشارة إلى إمكان بدل قوله وذلك اشارة للحدوث.

قلنا: الإمكان مستلزم للحدوث لما مر من أن كل ممكن حادث فكلاهما ظاهران وبذكر أحدهما صريحاً يذكر الآخر ضمناً وفي كلامه تفنن (ولاجوهر) يعني صانع العالم ليس بجوهر أما عدم كونه جوهرأ (عندنا) أي عند المتكلمين غرضه دليل على نفي كونه تعالى جوهرأ على طريق المتكلمين (فلانه) أي الجوهر (اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو) أي الجزء الذي لا يتجزى (متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزّه عن ذلك) أي عن التحيز وعن كونه جزءاً للجسم (وأما عند الفلاسفة) غرضه بيان دليل على نفي كونه تعالى جوهرأ على مذهب الفلاسفة (فلأنهم وإن جعلوه) أي الجوهر (اسماً للموجود لا في موضوع) كالجسم ويقابله العرض وهو الموجود في موضوع والموضوع عبارة عن المحل المستغني والمادة عبارة عن المحل المفتقر فالموضوع والمادة مندرجان تحت المحل اندراج الأخصين تحت الأعم (مجرداً كان) كالعقول العالية والنفوس الناطقة (أو متحيزاً) كالجسم والهيولى والصورة.

فإن قيل: الأولى أن يقول أومادياً بدل قوله أومتحيزاً لأن مقابل المجرد هو المادي. قلنا: التحيز من اللوازم المساوية للمادي فذكر اللازم وإراد الملزوم تنبيهاً على الملازمة (لكنهم) أي الفلاسفة (جعلوه) أي الجوهر (من اقسام الممكن) حاصل الدليل أنه لو كان الله تعالى جسماً (مقدم) لزم كونه تعالى ممكناً (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأن الفلاسفة جعلوه من اقسام الممكن فإنهم قسموا المفهوم إلى الواجب والممكن ثم الممكن إلى الجوهر والعرض وإراد به أي بالجوهر (الماهية الممكنة) التي



إذا وجدت) في الخارج (كانت لافي موضوع) يعني أن الفلاسفة لا يطلقون الجوهر على الواجب لوجهين الأول أنهم جعلوه من اقسام الممكن والثاني انهم فسرّوا الجوهر بماهية ممكنة إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع فعلم أنه لا بد في الجوهر من زيادة الوجود وكل ما يكون وجوده زائداً لا يكون واجباً بل ممكناً لأن وجوده عندهم عينه تعالى وأما إذا (أريد بهما) أي بالجسم والجوهر (القائم بذاته) هذا تفسير الجسم عند بعض المبتدعة (والموجود لافي موضوع) هذا تفسير الجوهر (فإنما يمتنع الخ) يعني لا يمتنع إطلاقها على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل لوجهين آخرين الأول أن أسماء الله تعالى توقيفية عند أهل السنة وهذا الإطلاق لم يوجد في القرآن والحديث والثاني أن إطلاقهما موهمٌ للفساد للتبادر عنهما إلى المعنى الذي لا يصح به إطلاقهما على الواجب (وذهب المجسمات) الخ فالمجسمة قالوا هو جسم كسائر الأجسام جالس على العرش وأما النصاري فقالوا هو جوهر منقسم إلى ثلاثة اجزاء الأب والابن وروح القدس الغرض منه بيان وجه آخر لترك إطلاق الجسم والجوهر على الله تعالى بأنه على هذا يلزم الموافقة مع أهل الباطل وقد وقع في كثير من النسخ وذهب المجسمة بلفظ المصدر عطفاً على تبادر الفهم.

(قوله فإن قيل:) اعترض على قوله من جهة عدم ورود الشرع (كيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك) كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرع وحاصله انه علم من قوله من جهة عدم ورود الشرع أن كل مالم يرد به الشرع لا يصح إطلاقه على الله فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم لعدم ذكرها في القرآن ولا في الحديث.

قلنا: يصح إطلاق الاسماء المذكورة (بالإجماع وهو) أي الإجماع (من الأدلة الشرعية) وقديقال في الجواب عن الاعتراض المذكور وقديقال نقول في حل حاشية (١٠) ص (٣١) اعلم أن المعارضة اقامة دليل على خلاف ما اقام به الخصم ويكون الغرض منها منع الحكم وتسليم السند صورة والمناقضة هو تخلف الحكم عن الدليل ويكون الغرض منها منع السند ومن المتقرر أن منع السند انما يفيد إذا كان السند مساوياً مع المطلوب أي بحيث لو لاه لانتفى المطلوب وان كان اخص بحيث يكون للمطلوب اسانيد شتى فلا يفيد

منعه فالحكم ههنا عدم صحة اطلاق الموجود والواجب والقديم والسند عدم ورود الشرع فالجواب الأول المصدر بقوله قلنا بالإجماع الخ منع للسند أي منع لعدم ورود الشرع بإثبات المقدمة الممنوعة فهو جواب بطريق المناقضة والجواب الثاني المصدر بقدر يقال بطريق المعارضة ثم قال الشارح (وفيه نظر) فهو رد لهذه المعارضة فلا يرد ما قيل من أن قوله وفيه نظر منع لهذا السند المصدر بقدر يقال ولم يثبت مساواته مع المطلوب لأنه يحتمل أن يكون اطلاق هذه الاسماء لسند آخر وهو ادراك العقل ثبوت معناه لذاته تم وجه عدم الورد أن قوله وقد يقال ليس بسند بل معارضة فلا يكون قوله وفيه نظر بمنع للسند بل رداً على المعارضة (والموجود).

فإن قيل: لا وجه لإختصاص لزوم الموجود بالواجب فإنه لازم مع القديم أيضاً. قلنا: هذا منبني على العرف فإن العرف جاري بإضافة الواجب إلى الوجود فقالوا واجب الوجود ولم يقولوا قديم الوجود (وفيه نظر) إشارة إلى الرد على الترادف بين الاسماء المذكورة وذلك لأن الترادف عبارة عن تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى ولا شك أن في معاني الاسماء المذكورة تغائراً فإن الله علم للصانع ومعناه بحسب اللغة المعبود أو من يتحير العقل فيه أو من يفرع إليه الكل أو من احتجب عن غيره والواجب ما امتنع عدمه والقديم مالا أول لوجوده. وعلى تقدير التسليم فالأذن باحد المترادفين ليس اذناً بالمرادف الآخر وكذلك الأذن بالملزوم ليس اذناً باللازم إذ قد يكون فيه ايهام مالا يليق بجنابه إذ لا يجوز الإكتفاء في عدم ابهامه الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاقنا على وجه ايهام فالتوقف واجب لعظم الخطر في ذلك قال المجدد للألف الثاني رحمة الله عليه (اسماء الله توقيفي أند يعني موقوف برسماع أند أز صاحب شرع هراسميكه اطلاق أن در شرع بر حضرت حق سبحانه امده است اطلاق أن بايد کرد و آنچه نيامده است نبايد کرد اگر چه در آن اسم معنای کمال مندرج باشد) انتهى (ولامصور) وفسره الشارح بقوله (أي ذي صورة) دفع توهم وهو أن لفظ المصور صيغة اسم مفعول معناه ان الصورة الصادرة عن الفاعل الواقعة على ذاته تعالى منفي فيكون المنفي صورة مخصوصة لا مطلق الصورة حاصل الدفع أن المصور من الصفات المشبهة الواردة على صيغة اسم المفعول والغرض الثاني منه دفع وهم كون المصور بكسر اللام فلا يصح النفي لكونه من



الاسماء الحسنی لقوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور وحاصل الدفع أن المنفي ههنا هو المصور بفتح اللام يعني ليس له تعالى صورة (وشكل) عطف تفسير لقوله صورة والفائدة فيه دفع توهم وهو أنه يجوز أن يكون المراد من الصورة الجوهر الممتد في الجهات الثلاث وهو عين الجسم فنفيه فنفيه بعده مستدرك حاصل الدفع أن المراد منها الشكل أي الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود بالمقدار.

فإن قيل: لا يصح نفي الصورة عنه تعالى فإنه ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه إطلاق الصورة عليه تعالى فإنه رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله تعالى خلق آدم على صورته) الحديث.

قلنا: أولاً أن الضمير المجرور في قوله (صورته) راجع إلى آدم عليه السلام لا إلى ذاته تقدس وتعالى فمعناه إن الله تعالى خلق آدم ابتداءً على الصورة التي كانت لأدم عليه السلام في حياته أعني كان له ستون ذراعاً من الأول إلى الوفاة بخلاف سائر افراد الإنسان حيث خلقها أطواراً مختلفة وبلغها إلى كمال صورها تدريجاً وثانياً أن المعنى إن الله تعالى خلق آدم على صورة أحبها الله كما يقول السلطان اجلست زيداً على سرير أي على سرير اخترتها وإن لم يجلسه على سرير نفسه وثالثاً أن معنى الصورة ههنا الصفة أي خلقه على صفاته من العلم والقدرة والإرادة ورابعها أن الحديث من المتشابهات التي تفوض علمها إلى المتكلم ولا ينبغي التكلم فيه (مثل صورة إنسان أوفرس) وزعمت المجسمة أنه على صورة إنسان (تحصل) أي الصورة (لها) أي للأجسام (بواسطة الكميات) كالطول والعرض والعمق والكيفيات كالألوان والاستقامة والإنحاء (واحاطة الحدود والنهايات) انهما متساويان أو مترادفان حاصله أن الصورة تحصل للجسم بواسطة هذه الأمور ونفي هذه الأمور معلوم مما سيأتي (ولامحدود) صفة أخرى من صفاته السلبية قال الشارح (أي ذي حد ونهاية) غرضه تفسير المنفي أي المحدود وذكر النهاية بعد الحد إشارة إلى أن المراد بالحد الحد اللغوي وهو النهاية وقال عصام رح يمكن حمله على نفي معرفة كنهه بأن يكون المراد من الحد الحد المنطقي ووجه صحة نفيه أن الواجب تعالى بسيط والحد المنطقي لا يكون للبسائط لأنه إما أن يكون بالأجزاء الذهنية كما هو المشهور أو بالأجزاء

الخارجية كما جوزه الشيخ (ولامعدود) قال الشارح (أي ذي عدد وكثرة) غرضه أن المحدود والمعدود من الصفات المشبهة الواردة على صيغة اسم مفعول لا اسم مفعول. فان قيل: أن الله ذو عدد وكثرة بإعتبار الصفات فلا يصح نفي الكثرة مطلقاً. قلنا: المراد نفي كونه تعالى ذو عدد بإعتبار الجزئيات والأجزاء لانفي كونه تعالى ذا عدد مطلقاً فإنه تعالى ذا عدد بإعتبار الصفات (يعنى) أي يقصد الماتن رح ليس الصانع (محلاً للكميات المتصلة) تفسر لقوله لا مصور ولا محدود ويجوز أن يكون تفسيراً للثاني فقط (ولا المنفصلة) أي ليس محلاً للكميات المنفصلة (كالأعداد) تفسر لقوله ولا معدود.

فإن قيل: الحد من عوارض الكم المتصل المتناهي والعدد من عوارض الكم المنفصل المتناهي فلا يلزم من نفيهما نفي الكم المتصل والمنفصل الغير المتناهيين فلا يصح تفسير نفي الحد والعدد عنه تعالى بأنه ليس محلاً لشيء من الكميات المتصلة ولا المنفصلة. قلنا: نفي الكم المتصل والمنفصل الغير المتناهيين ثابت في محله وهذا البرهان مبني على وجوب تناهي الأبعاد والمقادير وبعد وجوب التناهي لاشك في أن نفي الحد يستلزم نفي الكم المتصل ونفي العدد يستلزم نفي الكم المنفصل.

اعلم: ان الكم عبارة عن العرض الذي يقبل القسمة لذاته وهو على قسمين الأول الكم المتصل وهو عبارة عن الكم الذي يكون لأجزائه حد مشترك كالنقطة المفروضة بين أجزاء الخط والخط المفروض بين أجزاء السطح والسطح المفروض بين أجزاء الجسم التعليمي والثاني الكم المنفصل وهو عبارة عن الكم الذي لا يكون بين أجزائه حد مشترك كالعدد (ولامتبعض ولامتجز) قال الشارح أي ذي ابعاض تفسر لقوله ولا متبعض (وأجزاء) تفسر للأبعاض (ولامتركب منها) أي من الأبعاض والأجزاء (لما في كل ذلك) المذكور من التبعض والتجزّي والتركب (من الإحتياج) بيان لكمة ما (إلى الأجزاء) يعني أن المبتعض والمتجزّي والمتركب يحتاج إلى الأجزاء غرضه دليل على دعوى المتن حاصله أنه لو كان الصانع مبتعضاً متجزياً ومتركباً (مقدم) لزم الإحتياج (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فأشار إليه بقوله المنافي للوجوب أي الإحتياج



ينافي الوجوب واما الملازمة فأشار إليه بقوله لما في ذلك الخ (فماله اجزاء) الفاء للتفصيل والغرض منه بيان أن بين المتركب والمتبعض اتحاداً ذاتياً وتغائراً اعتبارياً لأن الذي له اجزاء فيه اعتباران الأول اعتبار تركبه والثاني اعتبار انحلاله فهو بالاعتبار الأول متركب وبالاعتبار الثاني متبعض وقد يفرق بينهما بأن المتركب عبارة عن ماله اجزاء بالفعل والمتجزى والمتبعض عام شامل له لماله اجزاء بالقوة أي يكون قابلاً للإنقسام إلى الأجزاء وقد يفرق بينهما بأن المتبعض يشترط فيه أن تكون اجزائه ذاة المقدار والوضع والمتركب مطلق والفرق بين هذين الجوابين ظاهر فإنه على الجواب الأول يكون بينهما العموم والخصوص المطلق والأعم هو المتجزى والمتبعض وعلى الثاني أيضاً يكون بينهما العموم والخصوص المطلق لكن الأعم هو المتركب (يسمى باعتبار بألفه منها) أي من الأجزاء التآلف الإجتماع من الألفة وهو القرب بين الشيئين وباعتبار انحلاله إليها أي تفرقه إلى تلك الأجزاء عند التفريق متبعضاً ومتجزياً لما كان ظاهرة عبارة الشارح أن المتبعض والمتجزى مترادفان ولا فرق بينهما اصلاً فبين الفاضل المحشي - (العلامة الخيالي) ما هو الفرق بينهما بقوله (لكن يعتبر في التجزي كون ما إليه الانحلال مأمناً التركيب) أي يكون الأجزاء التي وجدت بعد التقسيم عين الأجزاء التي كانت قبل التقسيم لأن التجزي معناه قسمة الشيء إلى أجزائه (بخلاف التبعض) فإنه شامل للقسمة الفعلية والوهمية والفرضي فلا يشترط فيه أن يكون ما إليه الانحلال عين مأمناً التركيب واعتراض عليه جند في حاشية (٦) ص (٣٢) حاصله أن هذا الشرط معتبر في الانحلال لا في التجزي والمتبعض فإن الانحلال عبارة عن بطلان الصورة وزوالها وبطلان الصورة وزوالها مشعر بوجود الأجزاء بالفعل وماله اجزاء بالفعل تكون فيه الأجزاء بعد التقسيم عين الأجزاء التي كانت قبل التقسيم واعتراض عليه اللاهوري رح بأنه هذا الشرط لما اعتبر الانحلال يجب أن يعتبر في التجزي والتبعض أيضاً فإن الانحلال معتبر في التجزي والتبعض فالشرط معتبر في الانحلال والانحلال معتبر في التجزي والتبعض ينتج أن الشرط معتبر في التجزي والتبعض ويمكن الجواب عن اعتراض الجند بأننا لانسلم أن الانحلال بمعنى بطلان الصورة وزوالها بل بمعنى مطلق الإنقسام (ولامتناه) قال الشارح لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد وقدمر أنه تعالى ليس بمحدود ولا معدود.

فإن قيل: مراتب الأعداد مما لا نهاية لها وكل ما لا نهاية لها محال يبطل ببرهان التطبيق وغيره والمحال لا يوصف به الممكن ولا الواجب فلا يكون صفة مختصة بالواجب تعالى فلا يفيد التمدح.

قلنا: اللاتناهي على قسمين الأول اللاتناهي اللاتقفي والثاني اللاتناهي الفعلي والثاني هو المحال والأول ممكن يوصف به الممكن لا الواجب تعالى (ولا يوصف بالمائية).

اعلم: أن ههنا لفظين الأول المائية بالهمزة والثاني الماهية بالهاء وكلاهما مشتقان من (ماهو) إلا أن في الأول قلبت الهاء همزة وحذفت الواو وعوضت عنها ياء النسبة وفي الثاني حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة وقال صاحب النبراس الأقرب أن المائية منسوبة إلى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة ثم اعلم أن ماهو قديكون سؤالاً عن الجنس اللغوي والجنس اللغوي عبارة عن الأمر الشامل العام كالإنسان فإنه عام شامل للأفراد كالفرس والحيوان وغيرهما وقديكون سؤالاً عن الجنس المنطقي وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق كالحيوان والجسم فالإنسان جنس لغوي لا منطقي وقد يكون سؤالاً عن الحقيقة المختصة بالشيء وقديكون سؤالاً عن الوصف كقولنا ما زيد وجوابه الكريم فعند المحشي جندرح (٦) ص (٣٢) المراد من الجنس هو الجنس المنطقي.

فإن قيل: المفهوم من قوله (لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس) أن المراد هو الجنس اللغوي لأن هذا معنى لغوي لا منطقي.

أجابه بقوله لأن معنى قولنا الخ حاصله أن ليس غرض الشارح من هذه العبارة إرادة هذا المعنى بل غرضه بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي حاصله أن أهل اللغة يسئلون بما هو عن الجنس اللغوي فناسب أن يسمى المجانسة المنطقية أيضاً ماهية لوقوع الجنس المنطقي أيضاً في جواب ماهو.

فإن قيل: الجنس مشترك بين الجنس المنطقي والجنس اللغوي فإرادة المنطقي من الجنس اخذ المعنى بلا قرينة اجاب بقوله واليه أشار بقوله الخ حاصله أن القرينة عليه قول الشارح (والمجانسة) المنطقية (توجب التمايز عن المتجانسات) أي عن المشاركات



في الجنس (بفصول مقومة) كما أن إمتياز الإنسان عن الفرس والبقر والحمار بالناطق والإمتياز بالفصول لا يكون إلا للجنس المنطقي.

فإن قيل: يجوز أن يكون المراد من الفصول مطلق المميز الشامل للتشخيص والتعين ولا شك أن التشخيص والتعين يوجب التمايز عن المشاركات في الجنس اللغوي اجاب بقوله وحمل الفصل الخ وجه التعسف أن التميز للجنس اللغوي بالتشخيص لا يستلزم التركيب فلا يصح قول الشارح فيلزم التركيب لأن التشخيص خارج عند أهل التحقيق لأنه أمرٌ عديمٌ فلا يمكن دخوله في الهوية ثم اعلم أن الفاضل المحشي - (الخيالي) أراد من الجنس الجنس اللغوي بقرينة قول الشارح (لأن معنى قولنا الخ) فإن المتعبر في الماهية المفسرة بأي جنس من الأجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الأمر الشامل والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضاً فإنهم يعدون البشر أي الإنسان جنساً.

ثم اعترض: بأنه لا يلزم من إتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم.

أجيب: بأنه إذا كان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تميزه مما يشاركه فيلزم التركيب لأن مابه الإشتراك غير مابه الإمتياز لكنه ضعيف لأن يجوز أن يكون ذلك المميز أمراً عديماً غير داخل في هويته تعالى فالحق في الجواب أن ذلك الاعتراض بناءً على الفاسد على الفاسد فإن المراد هو الجنس المنطقي لا اللغوي ويمكن الجواب عن ذلك الاعتراض بما حاصله أن المجانسة اللغوية لا يتصور بدون مشاركة المتجانسات وقد حقق القاضي محمد مبارك أن الكثرة بحسب المصداق تستدعي الطبيعة المادية القابلة لتعاقب الشخصات المختلفة وقد حققوا أن المادة والجنس متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذا كل ماله جنس فله فصل فلو كان الله تعالى موصوفاً بالمجانسة اللغوية لكان بينه تعالى وبين غيره مشاركة فتحققت الكثرة فلا بد لهما من طبيعة مادية قابلة لتعاقب شخصاتهما فتحققت المادة وهي متحدة مع الجنس فتحقق الجنس وكل جنس لا بد له من فصل فتحقق الفصل ومجموع الجنس والفصل تركيب فيلزم التركيب والحاصل أن الجند اختار أن المراد هو الجنس المنطقي والخيالي اختار أن المراد هو الجنس اللغوي والأول يستلزم التركيب وكذا المشاركة مع الغير والثاني يوجب المشاركة فقط بقطع النظر عن تدقيق القاضي.

فأقول: أراد الشارح نفي الجنس بكلا معنييه وقوله (أي المجانسة للأشياء) إشارة إلى الاستحالة المشتركة بين المعنيين وقوله والمجانسة توجب الخ إلى الاستحالة المختصة بالمعنى الأول ولما كانت المجانسة الأولى مغائرة عن الثاني ذكرها بالاسم الظاهر ولم يقل وهي توجب (ولابالكيفية) وبينها الشارح بقوله (من اللون الخ وغير ذلك) كالضوء (مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب) يعني أن الكيفيات من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب على جرى العادة ولما لم يكن ذاته تعالى جسماً ولا ذات مزاج وتركيب لم يكن ذات تلك الصفات فإن نفي اللازم (الجسمية والتركيب والمزاج) شاهد عدل على نفي الملزوم (تلك الكيفيات).

اعلم: أن الشارح جرى ههنا على ما اختاره الحكماء وخالف الأشعري فإن الحكماء قائلون على أن اللون والطعم والرائحة انما تحدث في الجسم إذا كان مركباً من العناصر الأربعة وتمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية متوسطة تسمى بالمزاج وأما البسيط فيكون خالياً عن هذه الكيفيات الثلاثة وأما الأشعري واصحابه فعلى خلافه لأنهم قائلون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فردٍ والدليل الأشمل للتنزيهات بأسرها هو ما أشار إليه فيما بعد بقوله (ثم أن مبنى التنزيه عما ذكرت الخ) كما ستعرف تفصيله ان شاء الله (ولا يتمكن في مكان).

فإن قيل: التمكن لا يكون إلا في مكان فذكر قوله في مكان مستدرك.

قلنا: ذكره تصريح بالعموم لدفع توهم تخصيص النفي ببعض الأمكنة كالسفلي دون بعض كالعلوي كقوله تعالى (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير) الآية (لأن التمكن عبارة عن نفوذ) أي دخول (بعد في بعد آخر متوهم) أي البعد الثاني موهوماً كان كما هو مذهب المتكلمين (أو متحقق) أي واقعياً كان كما هو مذهب افلاطون في المكان (يسمونه المكان) أي يسمون البعد الثاني بالمكان والمراد بالبعد الأول الإمتداد القائم بالجسم والمراد بالبعد الثاني البعد الوهمي عند المتكلمين والبعد المتحقق المجرد عند افلاطون والمراد بالنفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين (والبعد) أي الذي يسمونه المكان غرضه بيان تعريف البعد على القولين (عبارة عن الإمتداد القائم بالجسم) وهو



العرضي (أوبنفسه) أي الجوهرية المجرد (عند القائلين بوجود الخلاء) وهم افلاطون وأتباعه القائلون ببعد خالي جوهرية فالحاصل أن البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الإمتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاً وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء بمعنى البعد المجرد الذي يشغله الجسم لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وهو مذهب افلاطون واتباعه ونفوذ المتمكن فيه بإعتبار ملاقات جميع أبعاده لأبعاد ذلك المجرد وذلك بالتداخل وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي النافيين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الأول عندهم أعني الإمتداد القائم بالجسم ونفوذ البعد جينئذٍ بمعنى مماسته السطحين بتمامها وأما عند المتكلمين فالبعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم فهم أيضاً قائلون بالخلاء لكنه موهوم وبمعنى الخالي عن الشاغل لا البعد المجرد ومعنى النفوذ ملاقة جميع أبعاده لأبعاد ذلك الموهوم بمعنى تطابق البعدين المتوهمين تطابقاً بالكلية والله اعلم.

فإن قيل: هذا اعتراض ومبناه على اتحاد التمكن والتحيز (الجوهر الفرد) أي الجزء الذي لا يتجزى (متحيز) لأنه يشار إليه بالإشارة الحسية والتحيز عبارة عن قبول الإشارة الحسية (ولا بعد فيه) واستدل عليه (والا) أي أن تحقق فيه بعد (لكن) الجوهر الفرد متجزياً لأن كل بعد يكون منقسماً.

قلنا: هذا جواب عن الاعتراض المذكور ثم مبني الجواب على عدم الاتحاد بين التمكن والتحيز فإن الحيز أعم لأنه (هو الفرع المتوهم الذي يشغله شيء) الضمير المتصل مفعول وشيء فاعل (ممتد) كالجسم هذا تعميم في الشيء الشاغل للفراغ (أو غير ممتد) كالجوهر الفرد والفراغ الذي يشغله الممتد مكان وحيز والفراغ الذي يشغله غير الممتد هو حيز لا مكان. فإن قيل: هذا يخالف ما ذكره الشارح في بحث حدوث العالم بأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم.

قلنا: بأن المذكور ثم تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز (وأما الدليل على عدم التحيز للواجب تعالى) غرضه أمران دفع الاعتراض وإقامة الدليل على عدم تحيزه تعالى فهو أي

الدليل على عدم تحيزه تعالى أنه لو تحيز الصانع (مقدم) (فأما) يكون متحيزاً (فى الأزل) (التالي الأول) (أولاً) يكون متحيزاً في الأزل (التالي الثاني) لكن التالي بكلام شقيه باطل فالمقدم مثله الملازمة ظاهرة وأما البطلان فأشار إلى بطلان الأول بقوله (فيلزم قدم الحيز) أي لو كان الواجب متحيزاً في الأزل (مقدم) لزم قدم الحيز (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله وإلى بطلان الثاني بقوله (فيكون محلاً للحوادث) لأن الكون في الحيز من الأعراض الموجودة في الخارج والأعراض حادثة.

فإن قيل: لا يصح إضافة القدم إلى الحيز في قوله (فيلزم قدم الحيز) لأن الحيز أمرٌ موهوم عند المتكلمين والقدم والحدوث من صفات الموجود فيلزم إضافة صفة الموجود إلى المعدوم وهو مستلزم لتوصيف المعدوم بصفة الموجود (الحيز قديم) وهو محال فلا يلزم قدم الحيز فالملازمة بين قوله لو كان الواجب متحيزاً في الأزل وبين قوله لزم قدم الحيز ممنوعة وإن أريد بقدم الحيز أزلية فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي غير مسلم كيف وإن المعدومات الأزلية غير متناهية.

قلنا: أولاً أن غرض الشارح من هذا الدليل هو الإلزام على الفلاسفة الزاعمين بوجود الحيز وإن له تعالى حيزاً وهم الإشراقيون وثانياً بأن المراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضاً محال في ذاته تعالى لأن الحيز ملزوم للوضع الذي يشار إليه بالإشارة الحسية فيجب أن يكون للحيز وضع معين أزلي يشار إليه بالإشارة الحسية وإن كان أمراً وهمياً لكنه ضعيف لعدم الدليل على لزوم الوضع الذي يشار إليه بالإشارة الحسية وثالثاً بأن أزلية الحيز للواجب تعالى يستلزم احتياج الواجب تعالى إلى ذلك الأمر الوهمي في الأزل وهو محال قال اللاهوري بأنه أيضاً ضعيف لأنه احتياج إلى الأمر الوهمي وهذا الاحتياج لا ينافي الوجوب الذاتي لجواز أن يكون هذا الأمر الوهمي مقتضى ذاته كسائر الصفات وفيه تأمل لأن الأمر الوهمي لا يكون مقتضى الذات لأنه الأمر الوهمي يكفيه الاعتبار وايضاً قد سبق أن الإيجاب في غير الصفات نقص فلو كان الأمر الوهمي تقتضي الذات لزم الإيجاب في غير الصفات فالحق في وجه الضعف أنه على هذا الدليل لا معنى للترديد بين قدم الحيز وحدوثه في قوله (فأما في الأزل فيلزم قدم الحيز أولاً الخ) بل يكفي أن يقال من أول الأمر إن الله تعالى ليس



بمتحيز والا لزم احتياجه إلى الحيز وهو ينافي الوجوب ورابعاً أن المراد بقدم الحيز قدم التحيز أي الكون في الحيز وهو محال لأن التحيز عرض والعرض لا يبقى زمانين فيلزم تتالي الأكوان بلانهاية لكنه ايضاً ضعيف لأن تتالي الأكوان إنما يلزم لو كان كونه تعالى في الحيز أي تحيزه من قبيل الأعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين وليس كذلك بل يجوز أن يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الأزل إلى الأبد وخامساً أن التحيز لغة ينسب عن الانضمام والإجماع كقوله تعالى (أومتحيزاً إلى فيئة الآية) والانضمام من خواص الماديات وذاته تعالى مجرد مطلق (وايضاً) غرضه بيان دليل ثان على عدم تحيز الصانع حاصله على تقدير تحقق الحيز له تعالى (مقدم) (إما أن يساوي مع الحيز (التالي الأول) (أوينقص عنه) (التالي الثاني) أو يزيد عليه لكن التالي بشقوقه باطل فالمقدم مثله الملازمة ظاهرة وأما بطلان (التالي الثالث) فلأنه على هذا يلزم التجزي والانقسام في الواجب لأن بعضه يطابق الحيز وبعضه يزيد عليه وأما بطلان الأول والثاني فلأنه يلزم على هذا كون الواجب متناهيًا لتناهي الحيز والمساوي مع المتناهي وكذا الناقص عنه لا بد أن يكون متناهيًا والتناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الأجسام.

فإن قيل: سلمنا أن المقادير من خواص الأجسام لكن لانسلم أن الأعداد من خواص الأجسام لأن العدد يجري في العقول يقال هي عشرة مع أنهم ليسوا بأجسام.

قلنا: العقول ايضاً اجسام عند أهل الحق لأنها الملائكة عندهم والملائكة اجسام نورانية والدليل على كون الأعداد من خواص الأجسام أن العدد كم منفصل والكم عرض والعرض يقوم بمحل مقوم والمحل المقوم لا يكون الأجسام.

فإن قيل: يجوز أن يكون الواجب مساوياً مع الحيز الممتد إلى غير النهاية فلا يكون متناهيًا.

قلنا: هذا البرهان مبني على تناهي الأبعاد فلا يمكن أن يوجد حيز غير متناهي وأجاب الخيالي بأنه على تقدير مساواته تعالى مع الحيز الغير المتناهي يلزم التجزي في الواجب لأن بعضه يطابق بعض الحيز وبعضه ببعض آخر واعترض عليه جند في حاشية (٤) ص (٣٣) بقوله (وفيه ان التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي) لأن الأجزاء التي لا تتجزى متساوية فيما بينهم وليست بمتجزية.

قلنا: إذا كان الواجب تعالى متساوياً مع الحيز الغير المتناهي والحيز الغير المتناهي لا يكون  
الإمتداد والمساوي مع الممتديكون ممتداً البتة فيلزم التجزي بلامرية نعم مطلق التساوي  
لايستلزم التجزي لكن الكلام في المتساويين الممتدين والدليل الأخصر على نفي تحيزه تعالى  
أنه تعالى لو كان متحيزاً (مقدم) لزم احتياجه تعالى إلى الحيز (تالي) لكن التالي باطل  
فالمقدم مثله الملازمة وبطلان التالي كلاهما ظاهران واعترض عليه اللاهوري بأنه يجوز أن  
يكون مقتضي ذاته كسائر الصفات وقدر جوابه انفاً (وإذا لم يكن) الواجب (في  
مكان لم يكن في جهة) غرضه بيان المسئلة الأخرى التي تركها المصنف وأشار إلى  
الاعتذار عن جانب المصنف بأنه تركها لأنها تتفرع على نفي التمكن فالمصنف لما بين  
ولا يتمكن في مكان أشار في ضمنه إلى نفي الجهة (ولا غيرهما) من الجهات الست كالقدام  
والخلف واليمين والشمال لأنها أما حدود وأطراف للأمكنة كما ذهب إليه الحكماء  
(أونفس الأمكنة الخ) كما هو مذهب المتكلمين فالجهة أما من عوارض المكان أو نفس  
المكان فالمنزه عن المكان منزّه عن الجهة (ولا يجري عليه زمان لأن الزمان عندنا) أي عند  
التكلمين (عبارة عن متجدد) الذي (يُقَدِّره) بصيغة المجهول (متجدد آخر) المتجدد  
حادث يحدث شيئاً فشيئاً وليس له ثبات على حال واحدة ولا شك في أن بعض المتجددات  
معلوم وبعضها مجهول فإذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الأشاعرة  
وقد يقدر المجهول بالمعلوم مثلاً إذا قيل متى قدم الأمير فيقال في جوابه يوم ذهب زيد أن  
كان السائل عالماً بيوم ذهابه وإذا قيل متى ذهب زيد فيقال في جوابه يوم قدوم الأمير أن  
كان السائل مستحضراً ليوم قدومه فعلى الأول يكون ذهاب زيد زماناً لقدم الأمير وعلى  
الثاني يكون قدوم الأمير زماناً لذهاب زيد فعلم أن الزمان متجدد ومتبدل (وعند  
الفلاسفة) عبارة (عن مقدار الحركة) فإنهم يقولون الزمان مقدار حركة الفلك  
الأعظم والحركة مقدار المسافة والله منزّه عن ذلك أي عن الزمان بكلاً معنييه أما بمعنى  
التجدد فلكونه تعالى منزّه عن التجدد والحادث وأما بمعنى مقدار الحركة فلأنه لا يتصور  
إلا فيما يتغير بالتدرّج وهو تعالى منزّه عنه.



قوله (واعلم أن ما ذكره الخ) فإن قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله ولا محدود ولا متبعض ولا متركب لأنها من خواص الأجسام والأعراض فانتفاء الجسمية يستلزم انتفاءها وكذلك قوله الواحد يغني عن قوله ولا معدود غرضه دفع توهم اللغوية والاستدراك كما لا يخفى (ثم أن مبني التنزيه) أي بناء التنزيه فإن المبني مصدر ميمي غرضه توطئة وتمهيد للرد على بعض المشائخ (عما ذكرت) متعلق بالتنزيه وقوله ذكرت بصغية الماضي المجهول وضمير المؤنث راجع إلى كلمة ما لتأويله بالأشياء المذكورة (على أنها) متعلق بقوله مبني والمراد من الإبتناء ههنا هو ابتناء المدعى على الدليل يعني دليل التنزيه من النقائص المذكورة هو الذي بينه الشارح بقوله (على أنها) نقائص (تتنافي وجوب الوجود) حاصل الدليل أنه لو تحقق أحد الأمور المذكورة في الواجب تعالى (مقدم) لزم أن لا يكون الواجب واجب الوجود (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فبينها الشارح بقوله (لما فيها) أي في الأشياء المذكورة (من شائبة الحدوث والإمكان) كلمة من بيان لقوله لما فيه أي في الأمور المذكورة اختلاط الحدوث (لا على ما ذهب إليه المشائخ) أي ليس بناء التنزيهات المذكورة على ما ذهب إليه المشائخ يعني ادلتهم ليست بصحيحة والجواب من جانب المشائخ أن غرضهم اقناع العوام بما يقرب إلى عقولهم والعوام لا يفهمون التدقيقات فكثيراً ما يعرض المشائخ عن التدقيقات من بيان ما ذهب إليه المشائخ غرضه بيان بعض أدلة المشائخ (أن معنى العرض بحسب اللغة) أي أمر (يمنتع بقائه يقال) هذا أمر عارض أي لا قرار له ومن المحالات أن يكون الواجب تعالى كذلك ووجه ضعفه أن الكلام في العرضي بالمعنى الاصطلاحي لا في معناه اللغوي الا أن يقال أن المعاني العرفية يجب أن يكون على وفق الإنشاء اللغوي (ومعنى الجوهر) دليل على نفي الجوهرية حاصله أن الجوهر ما يتركب عنه غيره فلو صح كون الواجب جوهرًا (مقدم) لزم أن يكون الواجب تعالى جزءً لشيء آخر (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله (ومعنى الجسم) دليل على نفي الجسمية حاصله أنه تعالى لو كان جسماً لزم تركيبه لكن التالي باطل فالمقدم مثله لأن المركب يحتاج إلى اجزائه والإحتياج ينافي الوجوب وأما الملازمة لأن (معنى الجسم ما) أي جوهر (يتركب هو عن غيره) مثلاً عند المتكلمين الجسم مركب من الجواهر الفردة (بدليل قولهم هذا جسم من ذلك) أي أكثر أجزاء واعظم

حجماً ووجه ضعف هذين الوجهين أن المذكور في الدليل هو الجسم والجوهر بالمعنيين اللغويين ولا كلام فيهما بل الكلام في معانيهما الاصطلاحي (وان الواجب تعالى) ليس مركباً (لأنه لو تركب فأجزاءه) أي اجزاء الواجب أي بجميعها (فيلزم تعدد الواجب) لأن الجامع لجميع صفات الكمال هو الواجب أولاً (إما أن تتصف بصفات الكمال) أعظم صفات الكمال هو الوجوب (أولاً) أي إن لم تتصف بجميعها بأن انتفى الكل أو البعض فيلزم النقص في أجزاء الواجب لفوات بعض الكمال أو كله ونقصان الأجزاء يستلزم نقصان الكل (والحدوث) عطف على النقص أي يلزم الحدوث لأن نقص الأجزاء يستلزم نقص مجموعها ونقص المجموع يستلزم انتفاء الوجوب عن المجموع وانتفاء الوجوب يستلزم الحدوث ضرورة استفادة وجوده عن الغير.

فإن قيل: نختار الشق الثاني أي أن أجزاء الواجب لا تتصف بجميع صفات الكمال لكن عدم الاتصاف بجميع صفات الكمال رفع للإيجاب الكلي ورفع الإيجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي وهو انتفاء بعض الصفات وبقاء بعضها ويجوز أن يكون البعض الباقي هو الوجوب فاتصفت الأجزاء بالوجوب وإذا اتصفت بالوجوب لم يلزم النقص والحدوث. قلنا: فعلى هذا لزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه.

فإن قيل: على الدليل أن اتصاف الكل بمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب أن عدم اتصاف الأجزاء بمجموع الكمالات يستلزم عدم اتصاف الكل بجميعها لكنه ضعيف لأننا لانسلم أن عدم اتصاف الأجزاء يستلزم عدم اتصاف الكل من حيث هو (وايضاً) غرضه نقل دليل المشائخ على أن الصانع ليس له صورة ولا مقدار ولا كيفية إما أن يكون (على جميع الصورة والأشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد) مثلاً الصورة الحسنة والصورة القبيحة بينهما تضاد وكذا الكيفيات بينهما يتحقق التضاد كالحلاوة والمرارة والسواد والبياض والحصة والمرض وكذا المقادير. فإن قيل: أن الهيولى العنصرية شخص واحد موصوف بالأضداد.

أجيب: بأن الموصوف بالأضداد بالذات هي الصور المتعددة ولا يتصف الهيولى بها إلا بالتبع وايضاً الهيولى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر وقال صاحب النبراس أن المحتاج إلى



هذا التكلف هو من يعترف بالهيولى واما المتكلم فلا يحتاج إليه أقول قول الشارح فيلزم الخ كلام إلزامي على الحكماء فالتكلف ضروري للمتكلم ايضاً (أو على بعضها وهي الخ) فاتصافه تعالى ببعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح (وهي عدم دلالة الخ) يعني ومستوية الأقدام في عدم دلالة المحدثات على ثبوتها فلواتصف الصانع ببعض دون بعض لزم الافتقار إلى مخصص فيدخل الواجب تحت قدرة الغير وهو المخصص والافتقار علامة الحدوث.

فإن قيل: أولاً يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته تعالى فلا يدخل تحت قدرة الغير. قلنا: ذاته تعالى لا يجوز أن يكون مخصصاً لمساواة نسبة ذاته إلى الكل ممنوعة ووجه ضعفه ظاهر لانا نقول أولاً ان لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون بعضها مفيدة للمدح دون بعض وبعضها مفيدة للنقص دون بعض فلا يكون كلها مستوية الأقدام في افادة المدح والنقص وثانياً بأن عدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها لأن المحدثات طرق ترشدنا إلى العلم بوجودها وليست عللاً لثبوت الصفات للواجب تعالى في نفس الأمر وثالثاً بأننا نمنع بطلان قوله فيلزم اجتماع الأضداد في الواجب تعالى إذ الواجب تعالى متصف بجميع صفات الكمال ومن جملتها القهر والسلطنة وهما ضدان فلا بأس باجتماع الضدين فيه وفيه ما فيه لأن الصفة في الحقيقة هو التكوين والرحمة والقهر مندرجان تحته (بخلاف مثل العلم الخ) غرضه دفع دخل وهو أن هذا الإشكال يرد على صفاته تعالى ايضاً بأنها لا بد لها من مخصص حاصل الدفع أنها صفات الكمال يدل المصنوعات على ثبوتها لأنه صانع العالم على طرز عجيب لا بد أن يكون عليماً قديراً سميعاً بصيراً فلا يحتاج ثبوتها للواجب إلى مخصص (واضدادها) كالجهل فإنه ضد العلم وكالعجز فإنه ضد القدرة (صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها) بل تدل المصنوعات على نفيها (لأنها تمسكات ضعيفة) أي استدلالات ضعيفة (توهن) أي تضعف عقائد الطالبين (وتوسع مجال الطاعنين) أي طريقهم فإنهم يزعمون حينئذ أن العقائد الإسلامية مبنية على هذه الاستدلالات الضعيفة (واحتج المخالف) غرضه نقل دليل المجسمة والمشبهة (بالنصوص الظاهرة في الجهة) كقوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله تعالى

(الرحمن على العرش استوى) وقوله عليه السلام (ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء) (والجسمية) كما في الحديث القدسي (من اتاني يمشي - أتيته هرولة) والهرولة الاسراع في المشي (والصورة) نحو (إن الله تعالى خلق آدم على صورته) (والخوارج) نحو قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) (وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون احدهما متصلاً بالآخر مماساً له) المماسه اعم من الملاقات بالأطراف والتداخل (أو منفصلاً عنه مبايناً له في الجهة) فيكون في جهة العلو كما في النصوص ولأنها اشرف الجهات (فيتحيز) لأن كل ماله جهة يكون له حيز بالضرورة (فيكون جسماً أوجزء جسم) ولا قائل بكون الصانع جزء جسم فلا بد أن يكون جسماً فثبت الجسمية (والجواب أن ذلك) أي القول بأن كل موجودين اما متلاقيان أو متبائنان (وهم محض) أي غلط (وحكم على غير المحسوس) كالصانع (بأحكام المحسوس) كالجسم يعني لانسلم أن كل موجودين اما متلاقيان أو متبائنان بل هذا حكم المحسوسات فقط (والأدلة القطعية) أي البراهين العقلية قائمة على التنزيهات لأن الصانع واجب الوجود ووجوب الوجود يقتضي التنزيه هذا كلام اجمالي في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول اما الأول فلأن حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني (فيجب أن يفوض علم النصوص) أي النصوص التي ذكروهم (إلى الله) يعني ان مذكروهم من الاستدلالات هي النصوص المتشابهة والاستدلال بالمتشابه لا يصح لقوله تعالى (فأم الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) الآية (وما يعلم تأويله إلا الله) (للطريق الأسلم) لأنه يحتمل أن يكون التأويل فيها ممنوعاً وعلى تقدير الجواز يحتمل أن يقع التأويل على خلاف المراد (ولا يشبه شيء).

اعلم أن هذا القول من المصنف مع قوله ولا يوصف بالماهية اه تأكيد ان حمل ذلك القول على نفي المجانسة اللغوي وتأسيس أن حمل على نفي المجانسة المنطقي فسرهُ الشارح رح بقوله أي (لا يماثلهُ) وانما فسر المشابهة بالمماثلة لأن المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الرجل الشجاع والأسد في الشجاعة فهي غير متصورة في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز لأنه موهم أنه معروض لكيف لأن المتبادر حينئذ أن معناه أنه



تعالى لا يشاركه احد في الكيف بل هو في كيفيته متفرد وهو باطل لأنه تعالى منزّه عن الكيف (اما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة) أي الاتحاد بالنوع فظاهر أي فبطلانه ظاهر لأن المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب بأن يكون الواجب ماهية نوعية يصدق على الشخصين كصدق الإنسان على زيد وعمر وايضاً قد مر أن الكثرة بحسب المصداق تستدعي الطبيعية المادية والمادة والجنس متحدان وكل ماله جنس فله فصل ومجموع الجنس والفصل تركيب (واما إذا أريد بها) أي بالمماثلة (كون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر).

فإن قيل: المماثلة مفاعلة يقتضي - سد كل من الطرفين مسد الآخر لا سد احد الطرفين فلا يصح إرادة هذا المعنى من المماثلة.

أجاب: بقوله أي (يصلح كل واحد الخ) أي المراد من أحدهما كل واحد منهما يحمل الإضافة على الاستغراق (فلان) أي فهو ايضاً باطل (لأن شيئاً من الموجودات لا يسد مسده تعالى في شيء من الأوصاف) واستدل عليه بقوله (فإن أوصافه تعالى من) بيانية (العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما) أي من الصفات التي هي (في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما) أي بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل أن الإشتراك بينهما لفظي (قال في البدايتة) القائل هو الإمام الزاهد نور الدين احمد بن محمود البخاري المشهور بالإمام الصابوني في كتابه بداية الكلام والغرض من نقله تأييد لقوله لا مناسبة بينهما (أن العلم منا موجود) إن كان بمعنى نفس الوجود زائدة كان اوعيناً ففيه اشارة إلى اختلاف بعض الحكماء الحمقاء في علمه تعالى فإنهم نفوا العلم عنه تعالى فالفرق بين علم الممكن وعلم الواجب أنه لا اختلاف في علم الممكن وفي علم الواجب تعالى إختلاف وإشاراً إلى هذا الاختلاف بكلمة لوفي قوله فلو اثبتنا الخ وان كان بمعنى الوجود الزائد ففيه اشارة إلى خلاف الحكماء والصوفية فالفرق بين علم الممكن والواجب أن العلم صفة زائدة على الممكن اتفاقاً وفي ازدياد صفة علم الواجب تعالى اختلاف.

فإن قيل: لانسلم أن العلم منا موجود اتفاقاً فإن المتبادر من الوجود هو الوجود الخارجي ولا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين.

قلنا: للوجود الخارجي معنيان الوجود الخارجي بالمعنى الأخص والوجود الخارجي بالمعنى الأعم والثاني ثابت للعلم اتفاقاً (وعرض وعلم) بفتح اللام بمعنى العلامة والمراد به ما يكون دالاً على أن له خالقاً وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسيره أوتأكيد وفي بعض النسخ بكسر العين وسكون اللام وهو اطناب اريد به التوضيح والتصريح بحدوث علمنا وفي بعضها سقط لفظ العلم وهو احسن (وجائز الوجود) أي ممكن الوجود (ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الأشعري رحمة الله عليه من عدم بقاء الأعراض (فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى).

فإن قيل: كلمة لو موضوعة لتعليق حصول مضمون الجزء بحصول مضمون الشرط مع الجزم بانتفائهما معاً فمضمون الشرط ههنا (اثباتنا العلم صفة لله تعالى) ومضمون الجزء هو قوله (لكان موجوداً وصفة قديمة الخ) ولا شك في ثبوتها فلا يليق إيرادها ولهذا اعترض احمد جندرح في نكتة مكتوبة بين السطور بقوله (وحق العبارة أن يقال أن العلم صفة) فزيادة كلمة (كان) سهو من قلم الكاتب وكذا كتابتها فوق قوله أن العلم منا الخ أيضاً سهو فهي متعلقة بقوله فلو اثبتنا الخ.

قلنا: يجوز أن تكون كلمة لولبيان استمرار الشيء بربطه بأبعد النقيضين كقولك لوأها نفي لأكرمته فقولك لأكرمته مرتب على ابعد النقيضين وهو قولك لوأها نفي فترتبته على اقرب النقيضين وهو قولك لوأكرمتني يكون بالطريق الأولى ففيه إشارة إلى استمرار اكرامك إياه وههنا أيضاً كذلك فالشيء المربوط ههنا قوله فلا يماثل علم الخلق الخ والنقيض الأبعد اثباتنا العلم صفة زائدة له تعالى كما هو عند أهل الحق والنقيض الأقرب اثباتنا العلم له تعالى بطريق العينية كما هو مزعوم الفلاسفة فعدم التماثل مرتب على النقيض الأبعد فترتبته على النقيض الأقرب يكون بالطريق الأول فيكون فيه إشارة إلى استمرار انتفاء التماثل (لكان موجوداً).

ما تعلق العلم به من جهة العلم به العلم به العلم به

ما تعلق العلم به من جهة العلم به العلم به العلم به



فإن قيل: أن كون العلم صفة لله تعالى (مقدم) وقوله لكان موجوداً الخ (تالي) والمقدم يكون مستلزم للتالي ولا استلزام ههنا لأن الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الأفعال عند الأشعري رح.

قلنا: بين المقدم والتالي يكون نسبة الاتصال ولا ينحصر- الاتصال في أن يكون المقدم مستلزماً وعلة للتالي بل قد يكون بالعكس وقد يكونا بأن يكون معلولي علة ثالثة كما في هذا المقام فإن الدلائل تدل على كون العلم صفة لله تعالى وكذا على وجود صفة العلم فإنها صفة منضمة (وقديما وواجب الوجود).

فإن قيل: إن اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب وهو محال وإن اريد الوجوب الغيري لم يكن جهة للإمتياز فإن علم الممكن ايضاً واجب بالغير لأن الممكن مالم يجب لم يوجد. قلنا: بإختيار الشق الأول والمحال هو تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الصفات الواجبة وقال صاحب النبراس أن شارح أراد بوجوب وجودها وجوب ثبوتها لموصوفها (فلا يماثل الخ). فإن قيل: تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل وقد علم من الدليل المشاركة بين علم الحق وعلم الخلق في الوجود.

قلنا: اشتراك الوجود لفظي (فقد صرح) غرضه بيان التناقض بين قولي صاحب البداية لأنه قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على أن الإشتراك في بعض الوجوه كافٍ بالمماثلة وقد صرح في موضع آخر بأن المماثلة لا تحصل إلا بالإشتراك في جميع الصفات (قال الشيخ ابوالمعين) بفتح الميم من علماء ما وراء النهر غرضه نقل اعتراض على من اشترط في المماثلة الاستواء في جميع الوجوه (والظاهر أنه لا مخالفة) جواب من جانب الأشاعرة لأن مراد الأشعري به المساواة في جميع الوجوه لكن لا مطلقاً (بل فيما به المماثلة كالكيل) بأن لا يكون كيل أكثر من كيل (وعلى هذا) أي على المساواة فيما به المماثلة (كلام صاحب البداية) الذي بينه الشارح بقوله فقد صرح فالمراد من جميع الوجوه جميع الوجوه للأمر الذي به المماثلة كالكيل مثلاً.

فإن قيل: المراد من جميع الوجوه فيما به المماثلة لا يخلو أما أن يكون المراد به جميع الوجوه مطلقاً أو يكون المراد الجميع المعين وكلاهما باطلان أما الأول فلأن الكيل يماثل الكيل

وان كان احدهما من الخشب والاخر من الحديد أو الطين بعد المساواة في الصغر والكبر وأما الثاني فلا بد من بيانه.

قلنا: بإختيار الشق الثاني فإن الجميع المعين معلوم بطريق العادة والعرف.  
فإن قيل: أن العادة والعرف يشمل المساواة وعدمها لجميع الأمور فاستفادة التعيين منها ليس بصحيح.

قلنا: أن المراد من العرف والعادة العرف ولأصحاب الفقه دون العوام قال الماتن (ولا يخرج من علمه وقدرته شيء).

فإن قيل: الشيء الذي تعلق به العلم أعم من الممكن والواجب والذي تعلق به القدرة هو الممكن فقط فكيف يصح إرادة كلا المعنيين من لفظ الشيء في استعمال واحد.

قلنا: الشيء في اصطلاح المتكلمين بمعنى الموجود ولكن بقرينة المقام قد يراد منه الممكن موجوداً كان أولاً كما إذا تعلق به القدرة وقد يراد منه ما يعلم ويخبر عنه موجوداً كان أو معدوماً ممكناً كان أو واجباً أو ممتنعاً كما إذا تعلق به العلم وقد يراد منه ما يطلق عليه الشيء بطريق عموم المجاز كما إذا تعلق به مافوق الواحد من الأمور كالعلم والقدرة مثلاً (لأن الجهل بالبعض) على تقدير عدم العلم (والعجز عن البعض) على تقدير عدم القدرة نقص وافتقار (إلى مخصص) وذلك لأن عدم العلم على البعض إن كان من مخصص آخر غير ذات الواجب يلزم الجهل في الواجب تعالى مع لزوم الإفتقار إلى مخصص وان كان بدون المخصص لزم الجهل مع لزوم الترجيح بلا مرجح وقس عليه القدرة فإن عدم القدرة على البعض ان كان من مخصص يلزم العجز مع لزوم الإفتقار إلى مخصص وان كان بدون المخصص لزم العجز مع لزوم الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المحشي - (يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة انتهى) حاصله أن المتبادر من الشيء في كلام الشارح هو الموجود فيرد حينئذ أولاً إنا لانسلم أنه لو خرج عن علمه تعالى موجوداً يلزم النقص والإفتقار لجواز أن يكون بعض الأشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً لتعلق العلم كذات الواجب تعالى مثلاً عند من يقول بأنه تعالى لا يعلم ذاته لأن العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص خلاصته ان عدم تعلق



العلم بالواجب مشبه وعدم تعلق القدرة بالمتنوعات مشبه به والعلة الجامعة عدم القابلية والحكم عدم لزوم النقص والافتقار ويرد ثانياً أنه على هذا أي على حمل الشيء على الموجود لا يحصل المقصود وهو عموم علمه تعالى للمتنوع ايضاً فإن دائرة علمه تعالى أوسع وثالثاً أن الشيء بمعنى الموجود يتناول الواجب تعالى ايضاً فبا النسبة إلى القدرة يدخل الواجب تعالى تحت القدرة والله تعالى متعال عن ذلك.

وأجابه جندرح عن الاعتراض الأول بأن المقتضي للعلم والقدرة نفس ذاته تعالى فإذا ثبت ذاته تعالى ولم يثبت العلم والقدرة لزم تخلف المقتضي - عن المقتضي - والمقتضي - للمعلومية له تعالى المعلومات فذات الواجب تعالى كسائر الذوات مقتضي للمعلومية فعند تحقق ذات الواجب وعدم تحقق المعلومية يلزم تخلف المقتضي - عن المقتضي - والمقتضي - للمقدورية هو الإمكان فعند تحقق الإمكان وعدم تحقق المقدورية يلزم تخلف المقتضي عن المقتضي - مع أن عدم تحقق المعلومية بتحقيق ذات الواجب تعالى وتحقيقها بتحقيق سائر الذوات ترجيح بلامرجح.

ثم اعترض: عليه بقوله وفيه أن هذا انما يتم لو كان المقتضي - مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنأ عليه وقيل في الجواب عن الاعتراض الأول بأن ذاته معلوم له تعالى ودليل البعض بأن العلم يستدعي الاثنيينية والتغاثر بين العلم والمعلوم سفسطة لأن المغائرة التي يستدعيها العلم اعم من الذاتي والاعتباري وهو متحقق في مادة تعلق علمه تعالى بذاته ولكن لا يخفى أن هذا الجواب انما تندفع به الاعتراض الأول فقط.

فقليل في الجواب: عن الإشكالات الثلاثة بأن مبنى هذه الإشكالات حمل الشيء - في عبارة المتن بمعنى الموجود وليس كذلك فإنه بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو بمعنى الممكن فلا يرد الاعتراض الأول فإن عند هذه الفلاسفة ذاته تعالى لا يصح أن يعلم ويخبر عنه وليس بممكن ايضاً فصحت العبارة على مذهب تلك الفلاسفة وكذا الثاني على تقدير إرادة ما يصح أن يعلم الخ فإن هذا المعنى عام يتناول المتنوعات ايضاً وكذا الثالث فإن الشيء بمعنى ما يصح أن يعلم الخ لا يتناول الواجب عندهم ولكنه ضعيف لوجهين أما الأول فلأنه صارت العبارة مبنية على مذهب تلك الفلاسفة فلا يحصل الرد على تلك الفلاسفة الدهرية القائلين بعدم تعلق علمه تعالى بذاته تعالى فإنه غير داخل في الممكن

وليس مما يوضح تعلق العلم به عندهم واما الثاني فلأنه يستلزم بالنسبة إلى القدرة كون  
المتنوعات مقدوراً فإنها ايضاً مما يوضح أن يعلم ويخبر عنه فقال اللاهوري رح ومما يجب أن  
يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود انتهى. فنقول الأولى أن يحمل الشيء على  
ما يطلق عليه الشيء بطريق عموم المجاز ويتعلق العلم به في ضمن ما يوضح أن يعلم  
ويخبر عنه الداخل فيه الواجب ايضاً عندنا ويتعلق القدرة به في ضمن الممكن (مع أن  
النصوص القطعية) أي غير القابلة للتأويل (ناطقة بعموم العلم وشمول الخ) غرضه  
بيا الدليل النقلي بعد الدليل العقلي (لا كما يزعم الفلاسفة) وبينه بقوله (من أنه لا يعلم  
الجزئيات) أي المادية فإنهم قالوا بأن الله تعالى يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول  
والنفوس ولا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزيد وعمر أم لا كالأفلاك  
والكواكب وقيل أن انكارهم مختص بالمتغير وليس بصحيح واستدلوا بوجهين أحدهما أن  
الجزئيات المادية مشخصة بأشكال وأوضاع جزئية يشار إليها بالإشارة الحسية فلو كانت  
معلومة له تعالى لكانت صورها منطبعة في المجرد فلزم كون المجرد قابلاً للإشارة الحسية  
اجيب بأنه مبني على أن العلم بانتقاش الصورة في العالم وهو باطل بل هو نسبة بين العالم  
والمعلوم والثاني أن الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم إما التغير في علمه  
تعالى أو الجهل وكلاهما باطلان أما الملازمة فلأن زيدا مثلاً في الدار يوم الجمعة وعلمه الله  
تعالى ثم خرج عنها يوم السبت فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى  
ذلك العلم الأول بعينه والأولى يوجب التغير في ذاته من صفة إلى صفة أخرى والثاني  
يوجب الجهل والجواب أن التغير انما يلزم في إضافة العلم لافي قال صاحب النبراس رح أن  
ههنا بحث اعتنى المتأخرون (ولا يقدر على أكثر من واحد) قالوا أن صدور الكثير  
بما هو كثير عن الواحد من حيث الواحد محال فالباري تعالى أوجد العقل الأول فقط  
وما عداه فصادر عنه وما بعده من العقول (والدهريّة) أي لا كما يزعم الدهرية من أنه  
لا يعلم ذاته وهم يقولون أن العلم نسبة تقتضي تغاير الطرفين والرد عليه أن التغاير  
الاعتباري كاف في تحقق النسبة (والنظام) أي لا كما يزعمه النظام المعتزلي أنه أي  
الواجب (لا يقدر على خلق الجهل والقبح) والرد عليه أنه فرق بين الإيجاد والاتصاف



الاتحاد في الوجود والتغاثر في المفهوم فمفهومات تلك الصفات مغائرة عن مفهوم لفظ الجلالة فمفهوم لفظ الجلالة هو الذات فقط فإنه موضوع للذات ومفهوم الصفات مجموع الذات والمبادي المأخوذة منها الصفات مثلاً مفهوم العالم مجموع الذات والعلم ومفهوم القادر مجموع الذات والقدرة فهذا يدل على تغاثر مفهوم الذات ومفهومات الصفات وكذا يدل على تغاثر مفهومات الصفات بعضها مع بعض كمغائرة العالم مع القادر فإن العالم مجموع الذات والعلم والقادر مجموع الذات والقدرة كما قال الشارح رح (وليس الكل الفاظاً مترادفة) (وكذا يدل) على مغائرة المبادي بينها مفهوماً كمغائرة العلم والقدرة وكذا بينها وبين الذات (وكذا يدل) على أن تلك المغائرة ثابتة بنفسها لا باعتبار العقل وإلا لكانت مغائرة اعتبارية والمغائرة الاعتبارية لا تخرجها عن الترادف كما قال جند في حاشية (١٢) ص (٣٦) في معنى الترادف (بأن يكون معنى الكل واحداً ولو متغايراً بالاعتبار الخ) (٣) وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له تعالى صفات مثل العلم والقدرة وغيرها بناء على المقدمة الثالثة والأولى وتلك الصفات زائدة بناء على المقدمة الثانية واعتراض الفاضل محمود رح في حاشية (١١) ص (٣٦) حاصله أن هذا الدليل يدل على مغائرة مفهوم الواجب ومفهوم العلم والقدرة مثلاً ولانزاع مع الصوفية والحكماء في المغائرة المفهومية بل النزاع في تغاثر حقيقة الواجب مع حقيقة العلم والقدرة ولا يدل عليه الدليل فيجوز أن يكون ذات الواجب عين العلم والقدرة مع المغائرة مفهوماً إذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذاة واحد وعلمت دفعه في توضيح المقدمة الثانية بأن التغير ثابت بنفسه واعتراض عليه جند في حاشية (١٣) ص (٣٦) (بأن حمل الاشتقاق) أي الحمل الناشئ من الاشتقاق وهو الحمل بالمواطاة كما في قولهم الإنسان كاتب (وكذا الحمل بالتركيب) وهو حمل هو ذو هو كما في قولهم الإنسان ذو كتابة والأول راجع إلى الثاني لأن الحمل الأول يقتضي- ثبوت مأخذ الاشتقاق وثبوت المأخذ يكون بالحمل بالتركيب وكلا الحملين لا يقضيان ثبوت المأخذ في الواقع فلا يدلان على التغاثر الذاتي فإن التغاثر الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب حاصله أن حمل المشتق يدل على الثبوت الرباطي للمأخذ اعم من أن يكون له مع الثبوت الرباطي ثبوت في نفسه زائداً على الذات أولاً ثم أجاب بأن المقصود من هذا الكلام هو الرد على المعتزلة

القائلين بقيام المأخذ على غيره تعالى فهو تعالى متكلم ولكن الكلام قائم بغيره تعالى وليس المقصود مغايرة المأخذ وزيادته على الذات أقول قد علمت أن الدليل على اثبات الصفات الزائدة هو مجموع المقدمات الثلاثة وبين في المقدمة الثانية أن المغايرة بحسب الواقع وليست بمجرد الاعتبار والا لكان الكل من تلك المبادي مترادفة ولكان حملها على الذات غير مفيد (وقد نطقت النصوص الخ) كقوله تعالى إن الله سميع عليم قدير.

فإن قيل: صدق المشتقات الناطقة به النصوص يدل على مجرد ثبوت المبادي اعم من أن يكون لها مع الثبوت الرابطي ثبوت في نفسها زائدة على الذات أولاً والمدعى هو الزيادة وهي في حيز المنع لصحة حمل قولنا الله موجود وذا لا يدل على ثبوت الوجود في نفسه ولا على زيادته لأن الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل فلا ثبوت له في نفسه فضلاً عن زيادته على الذات.

قلنا: ثبوت شيء لشيء فرع لوجوده في نفسه نص عليه السيد السند في حواشيه على المطول في بحث الصدق والكذب فحمل الموجود يدل على ثبوت الوجود في نفسه وزيادته غاية ما في الباب أن الوجود من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج بالمعنى الأخص فالوجود ثابت في نفسه بمعنى أن الوجود في ثبوته النفس الأمري غير محتاج إلى اعتبار العقل وادراكه وسائر المبادي من العلم والقدرة من المعقولات الأولية التي لها في الخارج مصداق (وليس النزاع الخ) الغرض منه دفع وهم وهو أن الصفات الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث حاصل الدفع أنه ليس النزاع في العلم والقدرة اللذين هما من الكيفيات فإن صفا الله تعالى ليست بكيفيات ولا يمكن قياسها على صفاتنا (التي) صفة لك من العلم والقدرة على سبيل التنازع.

فإن قيل: العلم مذكر والشيء مؤنث فلزم عدم المطابقة بين الصفة والموصوف.

قلنا: أن العلم بتأويله بالصفة مؤنث والملكات تخصيص بعد تعميم فإن الكيفية شامل للملكة لأن الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة ويقابلها (الحال فأنكره الفلاسفة) الخ أي أنكروا عن زيادة الصفات بل قالوا بعينيتها بمعنى أن كل ما يظن أنه صادر عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لا بمعنى أن هناك ذات له صفة وهما متحدان حقيقة (وزعموا)



الزعم هو الاعتقاد الباطن (أن صفاته) أي صفة الصانع عين ذاته ثم لما ورد أنه كيف يصح كون ذاته تعالى علماً وحيوة وقدرة وغيرها مع أن التكثر في الذات محال. فأجاب بقوله (بمعنى أن ذاته) تعالى حاصله أن هذا تكثر في التعلقات لا في الذات والتعلقات خارجة عن الذات (ولا يلزم تعدد القدماء والواجبات) إشارة إلى الاعتراض على الأشاعرة وهو أنه لو كانت الصفات زائدة قديمة كما ذهب إليه الأشاعرة لزم تعدد القدماء لأن الصفات متعددة وهي قديمة أيضاً وايضاً لزم تعدد الواجباء لأن الصفات موجودة عندكم فهي انكانت ممكنة لكانت حادثة لقولكم لك ممكن حادث وكثرة الوجباء والقدماء منافي للتوحيد والجواب من جانب الأشاعرة عن الاعتراض المذكور (ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم) بل اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال فالمحال غير لازم واللازم غير محال وسكت الشارح عن الجواب عن تعدد الوجباء حواله على ماسيجي حاصله استثناء القديم عن قولنا كل ممكن حادث (ويلزمكم) خطاب الفلاسفة والمعتزلة (كون العلم الخ) لأن العلم متحد مع الذات هو متحد مع القدرة مثلاً ومتحد المتحد متحد (وعالما وحي الخ) لأن كل واحد من هذه المشتقات محمولة على الذات بالموطاة والذات متحد مع العلم والصادق على الشيء صادق على المتحد مع ذلك الشيء فتكون صادقة على العلم ايضاً (وكون الواجب) الخ لأنه متحد مع العلم وهو غير قائم بذاته فيكون الواجب ايضاً غير قائم بذاته.

فإن قيل: اللازم احد الأمرين اما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته فتعين الأمر الأول ليس على ما ينبغي لأن اللازم احد الأمرين لا الأمر الأول فقط قلنا الامران كلاهما محالان فتعين الاحد اشارة الى كفايته.

فإن قيل: على قوله ويلزمكم الخ أن الاتحاد لا يخلو اما أن يكون المراد منه اتحاد الإضافة الى اتحاد العالمية والقادرية والحياتية وتوصيف احدها بالآخر واما أن يكون المراد منه اتحاد مبادئها بأن يكون شيء واحد وهو ذات الله مبدءاً لهذه الإضافة كلها باعتبار شتى فإن كان المراد هو الأول فالملازمة ممنوعة لأنهم اعتبروا في العالمية اعتباراً زائداً على الذات مغائراً عن الاعتبار الذي اعتبروا ها في القادرية مثلاً وان كان المراد هو الثاني فبطلانه

ممنوع هذا اعتراض الكسيلي في حاشية (١) ص (٣٧) ويمكن الجواب بإختيار الشق الأول ونقول لا اعتبار للاعتبارات الزائدة في علم الكلام المتبنى اساسه على القطعيات نعم لها الاعتبار في العلوم الفلسفية المبتنية على الاعتبارات نعم يرد على قوله وكون الواجب الخ أن هذا انما يرد لو كان مرادهم ثبوت الصفة زائدة على الذات ثم الاتحاد وليس كذلك بل مرادهم أن تلك الذات مترتبة عليه لأثار الصفات باعتبار تعلقات شتى وكذا يرد أنه يجوز أن يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك فما يصدق عليه العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لأنه عين ذاته تعالى وما يصدق عليه في شأننا غير قائم بذاته لكونه مغائراً لذواتنا (إلى غير ذلك من المحالات) منها أنه على تقدير العينية يلزم أن يكون الحمل في قولنا الله عالم مثلاً غير مفيد لأن الحمل الأولى غير مفيد ومنها انا نحتاج بعد اثبات الذات إلى اثبات الصفات فلواتحد لم نحتاج إليه قال المحشي جند في حاشية (٢) ص (٣٧) في بيان المحالات (وكون العلم واجب الوجود لذاته وكونه للعالم الخ) أقول لا يخفى أن قوله وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح (كون العلم معبوداً للخلق) وقوله كونه مبدءاً للعالم هو بعينه قوله (كون العلم صانعاً للعالم) فذكره تطويل وقد صرح به في المنهية قال المصنف (أزلية) أي قديمة قال الشارح (لا كما يزعم الكرامية) لعل غرضه بيان غرض المصنف من توصيف الصفات بالأزلية بأن غرضه رد على الكرامية حيث ذهبوا إلى حدوث الصفات كما بينه بقوله (من) بيان ما يزعم الكرامية (أن له صفات لكنها حادثة واستدل على النفي بقوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) يعني أن مقاله الكرامية من حدوث الصفات باطل لأنه على هذا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واللازم محال قال المصنف (قائمة بذاته) أي بذات الباري عزاسمه (ضرورة أنه) أي الشأن (لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به) أي بالشيء (لا كما يزعم المعتزلة) غرضه بيان غرض المصنف من قوله قائمة بذاته بأن غرضه رد على المعتزلة (من) بيان بيان ما يزعمه المعتزلة (أنه متكلم بكلام هو) أي الكلام (قائم بغيره) أي بغير الصانع كاللوح المحفوظ ولسان الجبريل عليه السلام أو النبي صلى الله عليه وسلم أو شجرة موسى عليه السلام أي الكلام النفسي باطل والكلام الفظي حادث



لا يقوم بذاته تعالى ونحن قائلون بالكلام النفسي ايضاً (لكن مرادهم) أي مراد المعتزلة (نفي كون الكلام صفة له) يعني أنهم يقولون أنه ليس الكلام صفة له تعالى (لا اثبات كونه صفة له) أي الصانع (غير قائم بذاته) أي غير قائم بذات الصانع يعني ليس مرادهم ان الكلام صفة له تعالى لكن ليس بقائم بذاته تعالى الغرض منه دفع اعتراض وهو أن المعتزلة قائلون بعينية الصفات فكيف يقولون بأن كلامه قائم بغيره حاصل الدفع أنهم لا يسلمون أن الكلام صفة له تعالى (ولما) شرطية والجواب قوله اشارة إلى الجواب غرض الشارح توطئة وتمهيد للعبارة الآتية وبيان غرضه بأن غرض الصنف من العبارة الآتية رد لاستدلال المعتزلة (تمسكت) المعتزلة بأن بيان تمسكهم واستدلالهم على نفي الصفات بأن (في اثبات الصفات ابطال التوحيد لها) أي لأجل (انها) أي الصفات (موجودات قديمة مغائرة لذات الله تعالى) كما هو رأي الأشاعرة فيلزم تعدد غير الله ويلزم تعدد القدماء بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة (في كلام المتقدمين) من الأشاعرة حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (والتصريح به) أي بتعدد الواجب (في كلام المتأخرين) كالإمام حميد الدين (من) بيان ما في قوله ما وقعت به الإشارة (أن واجب الوجود بالذات هو الله وصفاته) والحال أنه قد كفرت النصارى أي حكمت بكفرهم (بإثبات ثلاثة من القدماء) الوجود والعلم والحياة (فما بال الثمانية) أي ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين (واكثر) كما ذهب إليه بعض علماء ما وراء النهر فانهم قالوا أن التخليق والترزيق والأحياء والتصوير ونحوها صفات علحدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب إليه الأشعري من أن المتشابهات كاليد والساق والاستواء صفات لاتعرف كنهها ولا يجوز تاويلها (أشار إلى الجواب).

فإن قيل: الجواب لا يطابق السؤال لأن السؤال كان وارداً على تقدير غيرية الصفات فيكفي في الجواب نفي الغيرية بقوله (لا غيره) فذكر نفي العينية بقوله (وهي لاهو) مستدرك.

قلنا: المقصود من هذه العبارة بيان حكم الصفات بأن صفاته تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ويحصل منه الجواب فبيان الحكم مقصود من الشيء وبيان الجواب حاصل من

الشيء وأشار إليه الشارح بقوله (أشار إلى الجواب) أي الجواب ضمني لكن هذا الجواب لا يدفع به استدراك نفي العينية لأنه على تقدير كونه حكماً بديهي لا يليق به أن يجعل مسألة الفن فالحق في الجواب أن يقال أن هذا جواب عن تمسك المعتزلة وإن قلت ما قلت من أنه لا يطابق السؤال لأن السؤال كان وارداً على تقدير الغيرية فقط قلت لانسلم أنه كان وارداً على تقدير الغيرية فقط بل هو وارد على تقدير الغيرية والعينية كلاهما بأن الصفات لو كانت غير ذاته تعالى لزم تعدد القدماء بل تعدد الوجباء وهو بطلان التوحيد ولو كانت عين ذاته كما هو مذهب الحكماء لزم ما إدعيتم لزومه عليهم من المحالات المذكورة لكن ذكر الشق الأول من الإيراد لوضوحه وبناءه على مذهب المتكلمين من زيادة الصفات على الذات (يعني أن الصفات الخ) المراد من العينية المنفية هي العينية الميزانية وهي عبارة عن الاتحاد المفهومي والمصداقي يعني صفاته تعالى ليست بمتحدة مع ذاته تعالى مفهوماً ومصدقا لأن للصفات معان ومفاهيمات على حدة والمراد من الغيرية المنفية هي الغيرية الحكيمة وهي عبارة عن الانتزاعات التي لا تكون منشأ انتزاعها نفس الذات بل لا بد في انتزاعها من الحيثيات الزائدة كالرفوعة المنتزعة من السماء بالنسبة إلى الأرض والغير بالغيرية الحكيمة تكون جائزاً الانفكاك وصفاته تعالى منشأ انتزاعها نفس الذات مع قطع النظر عن الحيثيات الزائدة وليست بجائزة الانفكاك والحاصل أن صفاته ليست عين الذات بالعينية المنطقية وليست غير الذات بالغيرية الحكيمة بل هي غير الذات بالغيرية المنطقية وعين الذات بالعينية الحكيمة (فلا يلزم قدم الغير) أي لا يلزم قدم الشيء الذي يجوز انفكاكه عن الواجب بل لزم قدم الأشياء التي منشأ انتزاعها سنخ ذات الواجب مع قطع النظر عن الحيثيات الزائدة.

فإن قيل: الظاهر من سياق الكلام أنه تفريع على نفي الغيرية ونفي العينية كلاهما لأنه تفريع على قول الشارح يعني أن صفات الله تعالى الخ وقد ذكر فيه كليهما مع أنه لا يصح تفرعه على نفي العينية لأن المتفرع على نفي العينية ما ذكر من المحالات اللازمة على الفلاسفة من لزوم كون العلم مثلاً قدرة وحياة الخ والجواب أن هذا تفريع على نفي الغيرية فقط واقتصر على التفريع على نفي الغيرية لإقتصار المعارض على شق الغيرية أو نقول أن المذكور في المتن بيان حكم الصفات والجواب ضمني وقول الشارح (يعني أن صفات الخ)



تشریح للمتن وقوله فلا يلزم تصریح بالجواب الذي كان ضمناً في المتن (والنصارى الخ لكنهم لزم ذلك) أي قدم الأشياء المتغايرة (لأنهم اثبتوا الأقانيم الثلاثة) الأقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل في اللغة اليونانية أو الرومية وستسمع حل الحاشية الأولى فانتظره (التي هي الوجود والعلم والحياة) زعموا أن الذات نفس هذه الصفات الثلاثة ولذا لم يقولوا بالأقانيم الأربعة بأن تكون رابعها الذات وسموا هذه الثلاثة بالأقانيم لأنها اصل الموجودات.

فإن قيل: فلم لم يقولوا بالأقانيم الستة الثلاثة المذكورة والقدرة والسمع والبصر- ف قيل في الجواب أنهم ادرجوا القدرة في الحياة والسمع والبصر- في العلم قال صاحب النبراس أن الحق أن هذا جهالة صدرت عن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة (وسموها) ضمير الفاعل راجع إلى النصارى وضمير المفعول راجع إلى الأقانيم الثلاثة الأب هو الله تعالى عندهم (العياذ بالله) (والابن) هو عيسى- (العياذ بالله) (وروح القدس) أي جبريل عليه السلام (وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام) فلزم الانفكاك والانتقال (فجوزوا) أي النصارى (الانفكاك والانتقال فكانت) أي الاقانيم (ذوات متغايرة) لأن الانتقال والانفكاك ملزوم والذاتية والمغايرة لازمة معه.

والدليل الثاني على أنهم قالوا بأنها ذوات أن النصارى قالوا ان الله جوهر واحد له ثلاثة اقانيم فجعلوا الأقانيم الثلاثة اجزاء الجوهر واجزاء الجوهر جوهر والجوهر ذات والدليل الثالث أنهم وصفوا الأقانيم بصفات الألوهية والموصوف بالألوهية لا يكون إلا ذاتاً وانما وصفوها بصفات الألوهية لأنهم قالوا أن اقنوم العلم لما انتقل إلى بدن عيسى- عليه السلام صار مبدء للإحياء وسائر الخوارق للعادة والرابع أن قوله تعالى (وما من إله إلا إله واحد الآية) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة الآية) شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالهة وذوأة ثلاثة فما في آخر حاشية (٤) ص (٣٨) أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات انتهى) ليس بشيء مع أنه لوقطع النظر عن الاتحاد فينبغي أن يقولوا بالأربعة الذات الوجود والعلم والحياة وان نظر إلى اتحادها في الخارج فينبغي أن

يقولوا بواحد وهو الذات فلو كان مرادهم هذا لما قالوا بالقدماء الثلاثة فحاصل الجواب عن تمسك المعتزلة أن التكثر إنما يتحقق حيث تحقق الانفكاك والنصارى قائلون بالانفكاك فيلزم عليهم تكثر القدماء وهو كفر والأشاعرة لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن البعض فلا يلزم عليهم تكثر القدماء.

فإن قيل: قد تقرر في الشرع أن التزام الكفر كفر لالزومه وإلا لزم تكفير كثير من أهل القبلة والنصارى لم يلتزموا التكثر لأنهم لم يصرحوا به ولكن لزمهم من الانتقال. قلنا: أولاً أن النصارى لما ظهر لهم لزوم التكثر التزموه وثانياً أن اللزوم البديهي التزام أي لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام فلزوم الكفر المعلوم التزام الكفر.

فإن قيل: لا نسلم أن الانتقال يستلزم الذاتية لأن الانتقال على قسمين حقيقي وهو يستلزم الذاتية وغير حقيقي أي التعلق والاشراق وهو لا يستلزم الذاتية والمنقول عن النصارى هو الثاني فإن بعضهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة.

قلنا: لو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك بل من وجوه أخرى كسجودهم إلى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وموسى عليه السلام (ولقائل) أي يجوز لقائل (أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغائر بمعنى جواز الانفكاك) هذا اعتراض على جواب الأشاعرة وتفصيل المقام أنه لما ورد على الأشاعرة أن القول بالقدماء الغير المتغايرة ان لم يكن كفراً فلا يصح تكفير النصارى لأنهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلاثة وان كان القول بالقدماء كفراً مطلقاً متغايرة أم لا فلزم تكفير الأشاعرة لأنهم يقولون بقدم الصفات وان كانت غير متغايرة فأجاب الشارح فيما سبق بما حاصله اختيار الشق الأول أي ان القول بالقدماء المتغايرة كفر.

وان قلت: أن النصارى لم يصرحوا بتغاير القدماء نقول أنهم وان لم يصرحوا بذلك لكنه لزمهم ذلك يعني يعلم من قول النصارى تكثر الأقانيم والتكثر موقوف على التغائر فلزم عليهم تكثر القدماء المتغايرة ولا يلزم ذلك على الأشاعرة لأنهم لا يقولون بانفكاك الصفات عن الذات ولا بانفكاك الصفات بعضها عن بعض فغرض الشارح من قوله ولقائل



أن يمنع الخ اعتراض على جواب الشارح والأشاعرة حاصله إنا لانسلم أن التعدد والتكثر موقوف على التغائر بمعنى جواز الانفكاك أي لانسلم أن التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الأشاعرة في الجواب فلا يلزم على النصارى قدم الأمور المتغايرة أي المنفكة بعضها عن بعض فلا يصح تكفيرهم وذلك لأن مراتب الأعداد متعددة مع عدم التغائر بينها لأن البعض جزء من بعض والجزء لا يغائر الكل والحاصل أنه كما لا يلزم كفر الأشاعرة كذلك لا يلزم كفر النصارى (والجزء لا يغائر الكل) أي لا ينفك عنه لأنه لو انفك الاثنان من العشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل أن العدد متحقق مع عدم تحقق الانفكاك فثبت أن التعدد ليس بموقوف على الانفكاك.

فإن قيل: لانسلم أن الأعداد بعضها جزء من البعض كالعشرة مثلاً فإنه ليس مركب من الاثنين والثلاثة والخمسة فليست الأعداد المذكورة اجزاء العشرة بل اجزاء العشرة عشر وحدات وكذا اجزاء الستة ست وحدات وكذا كل مرتبة متألفة من وحدات مبلغها تلك المرتبة. واستدل عليه بدليلين الأول أنه يمكن تصور العشرة مثلاً بكنهها مع الغفلة عن هذه الأعداد فإنك إذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة والكل لا يمكن أن يتصور بالكنه بدون الأجزاء والثاني بأن تركيب العشرة من الاثنين والثلاثة والخمسة ليس بأولى من تركيبه من الاثنين والثمانية أو من الثلاثة والسبعة فإن تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وإن تركيبها عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها فيستغني عما عداها مثلاً الاثنين والثمانية كافٍ في تقويم العشرة فيستغني عن الثلاثة والسبعة وغيره وإجاب البعض بأن المراد بالجزء الجزء وما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً أو هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف كذا قاله اللاهوري رحمه الله تعالى عليه ونفعنا الله بعلومه (وايضاً) عطف على قوله للمقطع الغرض دليل ثان على أن التعدد والتكثر ليس بموقوف على التغائر بمعنى جواز الانفكاك حاصله أن أهل السنة قائلون بكثرة الصفات مع أنهم لا يقولون بجواز انفكاك الصفات عن الذات (لا يتصور النزاع) الخ يعني لو توقف التكثر على التغائر بالمعنى المذكور (مقدم) لم يصح نزاع أهل السنة في كثرة الصفات

وتعدها (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فلأن نزاعهم متحقق بأن الصفات الأزلية عند الأشاعرة سبعة وعند الماتريدية ثمانية وأما الملازمة فلأنهم لا يقولون بجواز الانفكاك فكيف ينازعون في التكر بأنها سبعة أو ثمانية فالأولى أي الأولى في الجواب عن اعتراضات المعتزلة الخ هذا جواب عن الاعتراض الأول وهو قولهم فيلزم قدم الغير بمنع الملازمة لأن صفاته تعالى لما لم تكن مغائرة عن ذاته الحق فكيف يلزم قدم الغير وعن الاعتراض الثاني وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء بمنع الاستحالة فإن المستحيل هو تعدد الذوات القديمة لا مطلقاً وعن الثالث وهو قولهم فيلزم تعدد الواجب لذاته بمنع الملازمة وبقوله (وان لا يجترئ) الخ حاصله أنه صفاته تعالى وان كانت واجبة لكن ليس وجوبها لذواتها وان ما وقع الإشارة إلى وجوبها لذواتها في كلام القدماء والتصريح به في كلام المتأخرين مأول (بل يقال هي) أي الصفات (واجبة) الثبوت (للاغيرها) أي لغير الصفات (بل هي) واجبة الثبوت (لما) أي للذي ليس الضمير راجع للموصول (عينها) أي عين الصفات (ولا غيرها) أي لا غير الصفات (اعني ذات) الخ غرض الشارح تعيين ما هو المراد من الموصول (يعني أنها واجبة) أي واجبة الثبوت (لذات الواجب) تعالى كما أن الحيوان واجبة الثبوت للإنسان (وأما الصفات في نفسها فهي ممكنة) ثم لما يرد أنه لو كانت الصفات ممكنة لكانت حادثة لأن المتقرر عند الأشاعرة ان كل ممكن حادث أي مسبوق بعدم اجاب بقوله (ولا استحالة في قدم الممكن اه) حاصل الدفع بمنع الملازمة والمراد من الممكن في قولهم كل ممكن حادث هو الممكن الصادر بالاختيار وصفاته صادرة عنه تعالى بالإضطرار والإيجاب (فليس كل قديم الها) هذا تفريع على قوله ولا استحالة في قدم الممكن (حتى) متعلق بالمنفي لا بالنفي (يلزم من وجود القدماء وجود الألهة) فثبت أن القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد إلا إذا كانت واجبات غير ممكنات ثم لما توهم أنه لو صح اطلاق لفظ القدماء على الصفات لزم توهم الفساد بأن كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية دفعه بقوله (لكن ينبغي اه) حاصل الدفع ان استعمال لفظ القديم أو القدماء على الصفات علحده غير مناسب من قبيل سدّ الذرائع لعامة الخلق لأن العوام يزعمون أن كل قديم إله وأما أهل العلم فلا بأس



عليهم في الإطلاق المذكور لأنهم يفهمون الحقائق (ولصعوبة هذا المقام) المراد من المقام هو البحث في الصفات بأنها عين الذات أوزائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة أو ممكنة (ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات) أما الفلاسفة فقالوا لوزادت على الذات فإن كانت صادرة عن الذات لزم أن يكون الواحد الحقيقي فاعلاً لشيء وقابلاً له معاً وهو محال وان كانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل وأما المعتزلة فقالوا لوزادت فإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث به تعالى وجوابه قدم في الشرح والمتن (والكرامية إلى نفي قدمها) فإنهم قالوا أن بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالعلم بدون المعلوم والسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلاً للحوادث والجواب أن ههنا ثلاثة أمور الأول الصفات والثاني متعلقاتها والثالث تعلقات الصفات بتلك المتعلقات والصفات لا تحتاج إلى المتعلقات فهي قديمة والمحتاج إليها تعلقاتها وهي حادثة فالصفات قديمة وتعلقاتها حادثة (والأشاعرة إلى نفي عينيتها وغيريتها) وهذا مذهب قدمائهم أما المتأخرون منهم فاستشكلوا الوسطة بين العينية والغيرية وذهبوا إلى أنها غير الذات وانها ممكنة صادرة بالإيجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى ومال بعضهم إلى العينية واختار بعضهم السكوت وهذا مذهب أسلم قال بعض اكابر الصوفية يكفي المؤمن في نجاة يوم القيمة أن يعتقد أن الله سميع عالم قادر إلى غير ذلك مما ورد به الشرع وأما الخوض في العينية والغيرية وما يتبعها فتركه أولى واسلم (وقال) الإمام الغزالي في بيان العلماء المتأدبون بأداب الشرع (هم يسكتون عما سكت الله ورسوله عنها).

(قوله فإن قيل) هذا اعتراض على قدماء الأشاعرة حاصله أنه لو كانت الصفات لا عين الذات ولا غير الذات لزم ارتفاع النقيضين لكن التالي باطل هذا أي ما قاله الأشاعرة من أنها ليست عين الذات ولا غير الذات (رفع للنقيضين) أي مستلزم لارتفاع النقيضين وهو محال والمستلزم للمحال محال (وفي الحقيقة جمع بينهما) أي بين النقيضين وذلك لأن ارتفاع

النقيضين مستلزم لإجتماع النقيضين كما هو المشهور ذكر عصام الدين رح لهذا الاستلزام طريقين الأولى أن العين نقيض الغير فسلب العين عن الصفات الموجودة بقوله (لا هو) يستلزم ثبوت الغير لأن ارتفاع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر وسلب الغير عن الصفات بقوله (لا غيره) يستلزم ثبوت العين والحاصل أن بقوله (لا هو) ثبت الغير وبقوله (لا غيره) ثبت العين فثبت العين والغير وهما نقيضان فلزم اجتماع النقيضين وثانيهما أن قوله (لا هو) سلب العين فثبت سلب العين وقوله (لا غيره) سلب الغير فثبت سلب الغير وسلب الغير بعينه سلب سلب العين والحاصل أن بقوله (لا هو) ثبت سلب العين وبقوله (لا غيره) ثبت سلب سلب العين وسلب العين نقيض سلب سلب العين فاجتمع النقيضان والأحسن في الجواب ما قاله الإمام الرباني رح (عقلاء ازين عبارت ارتفاع النقيضين مى فهمند ندانستند كه در حصول تناقض اتحاد زمان و مكان شرط است و چون در آن حضرت جل سلطانه مكان و زمان گنجائش ندارد تناقض چگونه متصور گردد الخ).

(قوله قلنا) هذا جواب عن الاعتراض المذكور حاصله أنه ليس مرادهم بالعينية والغيرية هما العينية والغيرية الميزانيان بل المراد بالعينية الاتحاد في المفهوم بـلا تفاوت أصلاً والمراد بالغيرية امكان الانفكاك كالغيرية بين زيد وعمر (بحيث يقدر ويتصور) وجود احدهما بدون الآخر تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر قال جند في حاشية (٥) ص (٣٩) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان المفروض (الانفكاك) محالاً ستسمع ما فيه تحت قوله الشارح (لا يقال المراد امكان الخ) فانتظره (وجود احدهما) فيه اشارة إلى ان الانفكاك من جانب واحد كافٍ في الغيرية وإن امتنع الانفكاك من الجانب الآخر (مع عدم الآخر) وكل امرين بحيث يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر يكون بينهما منع الجمع ويصح خلوهما فالاتحاد المفهومي والانفكاك لا يجوز جمعهما ويجوز رفعهما فقوله لا هو ولا غيره اشارة الى منع الجمع (أي يمكن الانفكاك) بالإمكان النفس الأمري لا الفرضي والعقلي كما قال جند رحمه الله قال الشارح الاشعري الغيران موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متفائرين بالضرورة مع أنه لا يصح عدم احدهما لأن القديم لا يمكن عدمه فغيروا التعريف إلى لهم موجودان جاز انفكاكهما في الوجود أو الحيز فخرج الجسمان لأن حيز احدهما غير



حيز الآخر فهما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فإنهما غيران مع انهما لا يجوز انفكاكهما في الوجود إذا لا يجوز عدم احدهما وكذا في الحيز لعدم الحيز لهما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول وأجاب المحشي - جندرج عن اصل الاعتراض بأن القديم لا يمكن عدمه بالإمكان الوقوعي ويمكن بالإمكان الذاتي واعتراض عليه اللاهوري رح بأنه لو كان المراد من امكان عدمه هو الإمكان الذاتي من جانب واحد لزم أن تكون الصفات غيرالذات لأنه يمكن بالإمكان الذاتي أن يتصور وجود الذات مع عدم الصفات لأنها ممكنة على ما هو الحق وكل ممكن يمكن عدمه ولو اريد بإمكان عدمه هو امكان عدم من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لإمكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة فالأولى في الجواب أن المراد بالانفكاك هو الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان بعدم تحقق جسمين قديمين وكذا الإلهين ومادة النقص يجب أن تكون متحققة لأن الناقض مدعي لا بدله من اثبات مادة النقص ولا يكفي مجرد الفرض (والعينية باتحاد المفهوم).

فإن قيل بين الحد والمحدود اتحاد في المفهوم مع أنه لا عينية بينها اجاب بقوله (بلا تفاوت اصلاً) أي ولو باعتبار الإجمال والتفصيل والحد والمحدود يتفاوتان باعتبار الإجمال والتفصيل (بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر) فلا تتحقق العينية التي هي عبارة عن الاتحاد المفهومي (ولا يوجد) الشيء (بدونه) أي بدون الآخر فلا تتحقق الغيرية التي هي عبارة عن جواز الانفكاك وبين الشارح له ثلاثة امثلة الأول (كالجزء مع الكل) لأنه ليس بين الكل والجزء اتحاد مفهومي ولا يجوز انفكاك الجزء عن الكل بأن يتحقق الكل بدون الجزء والثاني (والصفة مع الذات) لأن لكل صفة مفهوماً علحدة مغايرة عن الذات مع امتناع الانفكاك والثالث (وبعض الصفات مع بعض) كالعلم مع القدرة ليست بينهما عينية ولا غيرية على الاصطلاح المذكور (فإن ذات الله تعالى) الخ غرضه تطبيق المثال الثاني والثالث بالمثل له (والعدم على الأزلي محال) فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منها مفهوماً علحدة فلا عينية بينها (والواحد من العشرة) غرضه تطبيق المثال الأول بالمثل له (يستحيل بقاءه

بدونها) أي بدون العشرة يعني أن الواحد من حيث أنه من العشرة يمتنع انفكاكه عن العشرة (ويستحيل بقاءه) أي بقاء العشرة (بدونه) أي بدون الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد من حيث أنه واحد من العشرة وحينئذ لا يرد أن وجود الجزء لا يستلزم لوجود الكل وأما وجه عدم الورود أن في الجزء والواحد اعتبارين الأول اعتبار الواحد من حيث هو وحينئذ تحققه لا يستلزم تحقق الكل والثاني اعتبار الواحد من حيث أنه واحد وجزء من تلك العشرة وحينئذ لا يمكن تحقق الواحد بدون العشرة ثم لما يرد أنه يجوز أن يكون الصفات المحدثّة مثل الصفات القديمة في كونها لا هو ولا غيره اجاب (بخلاف الصفات الخ بدون تلك الصفات المعينة) انما قيد الصفات بالمعينة لأن خلواتها عن الصفات كلها محال لكن أي صفة اذا أخذت من حيث الخصوص كان قيام الذات بدونها جائزاً والشارح ذكر الصفات المحدثّة ولم يقيدها بالنفسية اشارة إلى أن صفات الممكن مطلقاً النفسية كانت أو غيره مغائرة عن ذواتها.

واعلم: أن الصفات اللازمة بحسب المفهوم على قسمين الصفات القديمة والمحدثّة النفسية لكن بحسب الصدق تشتمل الصفات القديمة فقط فإن الصفات المحدثّة اعراض ولا بقاء لها فلا لازم سوى صفات الواجب لأنها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات فماذكروا أن الصفات المحدثّة النفسية عند الأشعري ليست مغائرة عن الذات كما يعلم من حاشية كسيلي (٥) ليس بشيء (كذا ذكره المشائخ) في إثبات الواسطة وانما احال على المشائخ لأنه يرد عليه الاعتراض كما بينه بقوله (وفيه نظر) أي في تعريف الغيرية بإمكان الانفكاك اعتراض (لأنهم) أي المشائخ (إن ارادوا) الخ والحاصل أنه لو كان المراد بإمكان الانفكاك صحة الانفكاك من الجانبين (مقدم) لانتفي المغائرة بين العالم والصانع (تالي) لكن التالي باطل لأن مغائرتهم قطعية واما الملازمة فلأن الصانع ينفك عن العالم لكن العالم لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده وليس من الجانبين وكذا لو كان المراد صحة الانفكاك من الجانبين (مقدم) لانتفي المغائرة بين العرض والمحل (تالي) لكن التالي باطل لأن مغائرتهم قطعية واما الملازمة فلأن الانفكاك في 'عرض والمحل من جانب المحل فقط (وان) كان المراد بإمكان الانفكاك صحة الانفكاك من



جانب واحد واحد (مقدم) لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة (تالي) لكن التالي باطل لأن الأشاعرة لا يقولون بالمغايرة بين هذه الأمور وأما الملازمة فلأن الانفكاك بين الكل والجزء جائز من جانب واحد وهو الجزء فإن وجود الجزء بدون الكل جائز وكذا يجوز وجود الذات بدون الصفة وكذا لو كان المراد صحة الانفكاك من جانب واحد (مقد) لزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما البطلان فلأن المغايرة بينهما قطعي وأما الملازمة فلعدم الانفكاك بينهما أصلاً فانتفى الانفكاك من جانب واحد وإذا انتفى الانفكاك من جانب واحد انتفى المغايرة ويمكن الجواب عنه بأن المراد من الإمكان هو الإمكان الذاتي وانفكاك العرض اللازم عن محله ممكن ذاتاً وإن امتنع بسبب المانع وهو اللزوم.

فإن قيل: يعلم من كلام الشارح إختيار الشق الثاني فإن قوله (فإن قيام الذات بدون الصفة متصور اه) يدل على أن مدار المغايرة على صحة الانفكاك من جانب واحد فالترديد بين الشقين قبيح.

قلنا: كلامه متردد فإنه وإن كانت العبارة المذكورة من الشارح يدل على الشق الثاني فقوله (ان ذات الله وصفاته ازلية والعدم على الأزلي محال الخ) وقوله (يستحيل بقاءه بدونها وبقائها بدونه الخ) يدل على الشق الأول فيحسن الترديد. (والذات بدون الصفة).

فإن قيل: المراد من الصفة لا يخلو اما أن يكون المراد منه هو الصفة القديمة أو يكون المراد منه هو الصفة الحادثة فإن كان المراد منه هو الصفة الحادثة فلانسلم بطلان التالي فإن الصفات المحدثه مغايرة عن الذات ولم يقل احدٌ بعينتها مع الذات وإن كان المراد منه الصفة القديمة فلانسلم الملازمة وهو جواز وجود الذات بدون الصفة القديمة. قلنا: أولاً باختيار الشق الأول.

وان قلت: ما قلت من عدم بطلان التالي.

نقول: بطلان التالي مبني على ما هو المشهور من الشيخ ان كل صفة لا تتغائر الموصوف كالجزء بالقياس إلى الكل ويدل عليه استدلاله بنحو ليس في الدار غير زيد فإنهم يقولون ليس في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها فانتفى غير زيد وما انتفى صفاته فيعلم أن

صفاته ليس غيره فما في حاشية (٢) ص (٤) ولعل هذا ما هو المشهور الخ) خطأ والصحيح هذا مبني على ما هو المشهور الخ وايضاً فيها) لعموم الدليل على ما نقلناه) والصحيح لعموم الدليل لا على ما نقلناه الخ وايضاً فيها (بصفات النفسية لا على ما حكى الخ) والصحيح ولا على ما حكى عنه من التخصيص الخ لكن هذا الجواب خطأ وما هو المشهور من الشيخ غير صحيح فإن الشيخ يقول بأن الصفة الحادثة عرض وهو متجدد أنا فأناً كما فصلناه تحت قوله بخلاف الصفات المحدثه فالحق في الجواب أن المراد منه الصفة القديمة.

وان قلت: ما قلت من عدم صحة الملازمة وهو جواز وجود الذات بدون الصفة.

فنقول أن المراد من الجواز ههنا الإمكان الذاتي لا الوقوعي وفي الصفة القديمة الانفكاك ممكن ذاةً وان امتنع لمانع (وما ذكر من استحالة الخ) مبتداً (ظاهر الفساد) خبره ووجه الفساد انه اذا انتفى الجزء العاشر من العشرة يبقى الجزء التاسع فالجزء التاسع باق مع عدم وجود العشرة وانما انعدمت العشرة لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الأحاد العشرة وينعدم الواحد المركب بانتفاء جزء. ثم لما ذكر البعض توجيهاً لتعريف الغيرية يدفع به النظر الذي ذكره الشارح رد الشارح عليه (لا يقال) في الجواب بأن المراد من قولهم الغير أن موجودان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) هذا جواب باختيار الشق الثالث لأن المراد من الصحة المذكورة في شقى السؤال الصحة النفس الأمرية بدليل قوله إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه الخ فإن عدم الصانع محال في نفس الأمر والعقل يجوزه كعقول الدهريين الملعونين فظهر فساد قول جند رح في حاشية (٥) ص (٣٩) كما وعدناه لك والمراد من الامكان ههنا في قوله لا يقال الخ امكان الانفكاك من الجانبين لكن بالامكان الأعم من النفس الامرى والعقلي قال جند رح في حاشية (٣) ص (٤٠) ما حاصله أن المراد من امكان التصور التصديق بالشيء مع الجهل عن الآخر لا بمعنى التجويز العقلي بان يمكن فرض كل واحد منهما بدون الآخر انتهى وهذا عجيب من مثله فإن قوله أن العالم قد يتصور موجوداً بدون الصانع ثم يطلب يدل على أن المراد امكان التصور لأن الإمكان العقلي ههنا موجود لأن عقول الدهريين يجوزه وان كان محالاً



في نفس الأمر وايضاً قال مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب إثبات البعض الآخر فالمراد هو الانفكاك من الجانبين بازدياد الفرض (والعالم قد يتصور موجوداً بدون الالتفات إلى الصانع ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم تصور وجود الصانع اذ لو لم يكن لكان طلب البرهان عبثاً وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم وهو ظاهر فثبت تغاثرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فإنه لا يمكن تصور وجود احدهما مع عدم الآخر (فإنه) دليل لقوله بخلاف الجزء مع الكل (كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة) من حيث أنه واحد من تلك العشرة (بدون العشرة) إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة (فعلى هذا لا يمكن تصور وجود) العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد بدون العشرة فلا يتحقق بينهما التغاثر هكذا في الذات مع الصفة إذ اعتبرنا الذات ذاةً للصفة (والحاصل) غرضه التعبير المختصر - بعد التعبير المطول (أن وصف الإضافة) أي كون الواحد من العشرة وكون الذات محلاً للصفة معتبر (وامتناع الانفكاك حينئذ) أي عند اعتبار الإضافة ظاهرة إذ لا يمكن تصور وجود المضاف من حيث أنه مضاف إلى الآخر بدون الآخر. (لأننا نقول قد صرحوا) أي المشائخ الذين فسروا الغيرية بإمكان الانفكاك (بعدم المغائرة بين الصفات) فقالوا العلم لا يغائر القدرة مثلاً (بناءً) أي تصريحهم المذكور مبني (على أنها) أي الصفات (لا يتصور) أي لا يمكن (عدمها لكونها ازليّة) والعدم على الأزلي محال (مع القطع) متعلق بقوله صرحوا (بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب اثبات البعض الآخر) كالكلام فثبت تصور وجود بعضها مع عدم البعض (فعلم أنهم) المشائخ (لم يردوا) بالغيرية (هذا المعنى) أي جواز تصويره مع عدم الآخر والا لزم التغاثر بين الصفات وهو خلاف تصريحهم فالجواب المصدر بقوله لا يقال توجيهه بما لا يرضى به قائله (مع أنه) أي هذا المعنى (لا يستقيم الخ) هذا وجه ثانٍ لا بطل التوجيه والفرق بين الوجهين أن بالأول يبطل منع تعريف الغيرية بأنه لو كان تفسير الغيرية امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض لا يكون تعريف الغيرية مانعاً عن دخول الغير كالصفات مع أنه ليس

بينهما غيرية وبالوجه الثاني يبطل جامعيته بأنه ليس بجامع لأفراده لخروج مغائرة العرض بالمحل حاصله أن تصور وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي محال فلزم عدم التغائر مع أنهما متغايران اجماعاً.

فإن قيل: يجوز تصور وجود العرض الجزئي بدون المحل الجزئي تصوراً غير مطابق والمعتبر في تعريف الغيرية تصور وجود احدهما مع عدم الآخر اعم من أن يكون مطابقاً أولاً. قلنا: المعتبر هو التصور المطابق فقط لأنه لو كان المراد التصور الأعم لزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتعقل كل واحدٍ منهما بدون الآخر تصوراً مطابقاً أو غير مطابق (ولو اعتبرت الاضافة) هذا وجه ثالث لا بطل التوجيه وهذا الوجه واردٌ على قوله والحاصل أن وصف الاضافة متعبر (بين كل الخ) فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فلزم عدم المغائرة بينهما وهو باطل اجماعاً وبداهةً والجواب بأن حكمهم بعدم وجود الذات القديم بدون الصفة والجزء بدون الكل ليس مبنياً على مجرد وصف الاضافة فقط بل على كون الاضافة موجبةً لامتناع وجود الذات بدون الصفة والجزء بدون الكل في ظرف الوجود ولا شك في أن اضافة المتضافين والغيرين ليس كذلك ألا ترى أن احد الأخوين ينعدم دون الآخر وكذا النار التي هي علة الحرارة ينعدم مع بقاء حرارته بخلاف الاضافة بين الذات والصفة وبين الجزء والكل وكذا بين صفة وصفة اخرى لأنه لا يتصور وجود بعض الصفات بعد لحاظ اتصافه تعالى بها بدون الآخر لأن اتصافه تعالى بتلك الصفات الأزلية موجب لامتناع وجود بعض بدون بعض لأن العدم على الأزلي محال فلا يجوز العقل.

(فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم) أي مراد الأشاعرة بقولهم الصفات لاهو ولا غيره (أنها) أي الصفات (لاهو) أي ليست عين الذات (بحسب المفهوم) لأنه لا شك أن مفهوم كل صفة مغائر عن الذات (ولا غيره) أي ليست غير الذات (بحسب الوجود في الخارج).

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون مرادهم من الغيرية هي الغيرية بحسب الوجود مع أن المشائخ فسروا الغيرية بوجودان يصح وجود احدهما مع عدم الآخر.



قلنا: ضمير مرادهم راجع إلى سلف اهل الحق القائلين بأن صفاته لاهو ولا غيره والتفسير المذكور كان من المشائخ المتأخريين المفسرين لقول اهل الحق بالتفسير المذكور وقال عصام رحمه الله في الجواب أن المذكور كان تفسير سلف اهل الحق وهذا التفسير من غيرهم لأصلاح كلامهم (ليصح الحمل اه) إذ مدار الحمل على الاتحاد في الوجود (ليفيد الحمل اه) لأن حمل الشيء على نفسه عبث.

فإن قيل: الحمل لما كان عبارة عن الاتحاد بحسب الوجود فكيف يصح الحمل في المعدومات كالعنقاء طائر.

قلنا: الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود اعم من أن يكون بحسب الوجود الخارجي النفس الأمري أو التوهمي الفرضي.

أونقول المراد من الاتحاد بحسب الوجود الاتحاد في الذات أي المصداق.

فإن قيل: يفهم من عبارة الشارح أن مدار صحة الحمل على الاتحاد في الوجود فقط ومدار افادة الحمل على المغائرة بحسب المفهوم ولا يصح هذا التوزيع فإن مدار صحة الحمل على الاتحاد في الوجود والمغائرة بحسب المفهوم كليهما لأن الحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين ذهنياً في الخارج فقولهم ذهنياً يتعلق بالمتغايرين وقولهم في الخارج يتعلق بالاتحاد.

قلنا: لانسلم أن مدار مطلق الحمل على المغائرة بحسب المفهوم فإن الحمل الأولى صحيح بدون المغائرة في المفهوم كالانسان انسان فإنه صحيح لكنه غير مفيد فالمغائرة شرط للإفادة وما ذكر من تعريف الحمل (اتحاد المتغايرين الخ) فهو تعريف لنوع الحمل وهو الحمل الشائع المتعارف للمطلق الحمل والتعريف لمطلق الحمل هو اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحاداً بالذات او بالعرض فاندفع اعتراض عصام رح في حاشية (١١) ص (٤٠).

فإن قيل: لانسلم أن التغائر بحسب المفهوم كاف في الافادة.

فإن قولنا الحيوان الناطق ناطق غير مفيد لاشتمال الموضوع على المحمول مع ان المغائرة بحسب المفهوم متحقق.

قلنا: أن الشارح رح لم يقل أن مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه أنه غير كاف بل قال يشترط التغاير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا تنافيه اشتراط أمر آخر معه مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول.

فإن قيل: لانسلم أن مدار الافادة على التغاير بحسب المفهوم فإن الموضوع والمحمول لو كانا متحدين بحسب المفهوم فأيضاً يكون الحمل مفيداً إذا اخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الأمر كما مر في قوله حقائق الأشياء ثابتة أو اخذ عقد الوضع بالاطلاق وعقد الحمل بالضرورة أو الدوام فقوله في حاشية (١٢) ص (٤٠) (بحسب الفرد) فهو غلط والصحيح بحسب الفرض وفيها (اذ الأخذ الخ) وهو غلط وتكرار والصحيح أو اخذ الموضوع بالاطلاق والحمل اه المذكور تحته باسطر.

قلنا: المراد بتغاير المفهوم اعم من ان يكون بحسب الذات أو بالاعتبار وفي مادة النقص التغاير الاعتباري موجود فلا اتحاد فيها.

قلنا: لا يجوز أن يكون مرادهم (ذلك لأن هذا) الاتحاد بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم (انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات) أي إنما يصح في الصفات المشتقة لجواز حملها على الذات (لا في مثل العلم والقدرة) أي لا يصح في المصادر لعدم جواز حملها مواطاةً وايضاً الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جارٍ في كل صفة لازمة كانت كالصفات القديمة أو مفارقة كالصفات الحادثة مع أن الشيخ رح قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (كالواحد من العشرة واليد من زيد) مثالان للأجزاء الغير المحمولة وذلك لأنه لا يصح أن يقال الواحد عشرة واليد زيد وقوله (في الأجزاء الغير المحمولة) احتراز عن الأجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل نحو زيد حيوان وزيد ناطق (وذكر في التبصر) تأييد لما سبق من أن الأجزاء الغير المحمولة أي الأجزاء الخارجية لا يجري فيها ذلك التأويل حاصل التأييد أن الجزء الخارجي ليس غير كله مع أنه غير متحد معه في الوجود (واليد من زيد غيره) أي غير الكل وهو زيد (فقد خالف في ذلك) أي في القول المذكور بأن الواحد من العشرة غير العشرة واليد من زيد غير زيد (وذلك لأن العشرة اسم لجميع الأفراد) أي الاحاد (متناول لكل فرد مع اغيائه).



اعلم أن ههنا امرين الأول وضع الكل والثاني تناوله فأما وضعه فلأجزاء مجتمعة بعضها مع بعض مثل عشرة فإنها موضوع لمجموع عشرة اجزاء وأما تناوله فلكل واحد واحد منفرداً عن الأجزاء الآخر فقوله (اسم لجميع الأفراد) بيان لوضعه وقوله (متناول لكل فرد) أي لكل فرد منفرد من الأفراد الآخر بيان لتناوله والدليل على أن المراد من قوله (متناول لكل فرد) الفرد المنفرد من الأفراد الآخر هو اطلاق الغيرية على بقية الأفراد حيث قال (مع اغياره) فإنه لو كان المراد منه الفرد المضموم مع الفرد الآخر لما صح حكمه بأن بقية الأفراد اغياره لأن الأجزاء إذا أخذت موصوفة بالهيئة الاجتماعية تصير شيئاً واحداً المستى بالكل فأين الغيرين فضلاً عن الاغيار وايضاً قال صاحب الهداية (لوقال لها طلقي نفسك ثلاثاً فطلقت واحدة فهي واحدة) فجعل تفويض الثلاثة تفويضاً للواحد المنفرد فعلم أن الثلاثة تتناول الواحد (فلو صار الواحد غير العشرة) (مقدم) (لصار الواحد غير نفسه) (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله أما الملازمة فلأن العشرة يتناول الواحد فمغائرة الواحد مع العشرة مغائرتة مع نفسه لأن مغائرة شيء (الواحد) لشيء (العشرة) متناول للشيء الأول مغائرة الشيء الأول لنفسه وأشار إليها بقوله لأنه من العشرة فثبت أن عدم المغائرة مبني على التناول فالمتضائفين غير أن لعدم التناول والذات والصفة ليستا غيرين لتناول لفظ الجلالة للذات المستحق لجميع الصفات وقيل المراد (من قوله المتناول لكل فرد) الفرد المنضم مع الاغيار فيصدق العشرة على كل فرد مع التسعة الباقية كما يفهم من حاشية (٢) لكن يرد اعتراض حاشية (٣) بقوله (لصار غير نفسه) اه هذا الملازمة ممنوعة لأن العشرة اسم لمجموع الاحاد من حيث هو مجموع (الخ) ولا يرد علينا لأنه فرق بين الوضع والتناول فلحاظ المجموع في الوضع لافي التناول (وان تكون العشرة) كلمة إن نافية وكلمة تكون تامة بمعنى توجد والمعنى لا يوجد العشرة بدون الواحد والجملة معطوفة على قوله أنه من العشرة فهذا ايضاً دليل للملازمة كالمعطوف عليه حاصله لو كان الواحد غير العشرة (مقدم) لكان غير نفسه (تالي) لكن التالي باطل بداهة أما الملازمة فوجهان الأول لأنه من العشرة لتناول اسمها إياه والثاني عدم تكون العشرة بدون الواحد وقال الفاضل محمود في حاشية (٤) ص (٤١) ما حاصله أن كلمة أن مفتوحة وتكون تامة

بمعنى توجد والجملة معطوفة على صار بتقدير لزم فهذا تالي ثان للمقدم المذكور حاصله لو كان الواحد غير العشرة (مقدم) لزم أن توجد العشرة بدون الواحد (تالي) لكن التالي باطل بداهة فالمقدمة مثله أمالملازمة (فلانه من العشرة) ثم اعترض وفيه أنه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة وجود العشرة بدون الواحد أي هذا المقدم لا يلزم منه هذا التالي فإن المغائرة بين الشيئين لا يستلزم وجود احدهما بدون الآخر كاللازم مع الملزوم بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم (مقدم) لزم أن توجد الملزوم بدون اللازم (تالي) لكن التالي باطل بداهة لعدم الانفكاك بينهما فالمقدم مثله فنقول للفاضل أن هذا الاعتراض بناء الفاسد على الفاسد (ولا يخفى مافيه من الخبط) غرضه رد عليه لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه لا يقضى النفسية حتى يلزم مغائرة الشيء لنفسه فتناول العشرة للواحد وعدم تكون العشرة بدون الواحد لا يدل على عينية العشرة مع الواحد حتى يلزم من مغائرة الواحد للعشرة مغائرة الواحد للواحد قال اللاهوري رح أن لزوم مغائرة الواحد لنفسه غير موقوف على الملازمتين المذكورتين أي على كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه بل يتم بمجرد بيان أن ليست العشرة مغائرة للواحد سواء كان نفسه اولا فلو كان الواحد مغائراً للعشرة لزم كون الواحد مغائراً لنفسه لأن المغائر (الواحد) للشيء (العشرة) مغائر لما ليس غير الشيء (الواحد) (وهي) قال الشارح أي (صفاته الأزلية العلم) وبين الشارح تعريف العلم بقوله (وهي) أي العلم وتانيث الضمير باعتبار الخبر (صفة أزلية) احتراز عن صفة المخلوقات (تنكشف به المعلومات).

فإن قيل: المعلومات عبارة عما تعلق به العلم فلو انكشفت ثانياً لزم تحصيل الحاصل.

قلنا: ليس المراد من المعلومات ما تعلق به العلم بالفعل بل ما من شأنه أن يعلم.

فإن قيل: المعرف بالفتح هو العلم وذكر في التعريف لفظ المعلومات مع أنه مشتق من العلم فلزم اخذ المحدود في الحد.

قلنا: المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية أو نقول المحدود هو العلم الاصطلاحي والواقع في الحد هو اللغوي (عند تعلقها بها) أي عند تعلق الصفة بالمعلومات الغرض منه دفع اعتراض يرد على علم الله تعالى وهو أنه تعالى أن علم في الأزل أن زيدا



في الدار فهو غير مطابق للواقع لأنه ما كان زيد في الأزل ولا داره وان علم أنه سيدخل لزوم تغير هذا العلم عند دخوله في الدار ثم خروجه عنها حاصل الدفع أن للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما تعلق قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات وثانيهما تعلقات فيما لا يزال مختصة بالحوادث تحدث عند حدوثها فالعلم في الأزل متعلق (١) بأن زيدا سيدخل فإذا دخل (٢) تعلق بأنه داخل (٣) ثم يتعلق بأنه كان داخلاً فالتعلق الأول أزلي والأخيران حادثان ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الإلهية بل في تعلقاتها وهي أمور إضافية لا يوجب تغيرها تغيراً في الصفة القديمة وتحقيق مسألة العلم المذكورة على التفصيل في شرحنا فريدة الغواص على سلم العلوم تحت قول الماتن لا يتصور (والقدرة) أي من الصفات الأزلية القدرة (وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات) غرض الشارح بيان لتعريف القدرة ثم ظاهر هذا الكلام يدل على أن التكوين راجع إلى القدرة كما هو مذهب الأشعري وأما المصنف رح ومشائخه الماتريديّة فقائلون بأن القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثرة ولذلك عرف العلامة الخيالي رح القدرة بأنها صفة بها يجعل المقدرو ممكن الوجود من الفاعل الا أن يؤول التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب تعالى ثم الماتريديّة المثبتون للتكوين قالوا أن تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لأن ما يصح صدورها عن الواجب تعالى غير متناهية والأشاعرة النافون للتكوين افترقوا فرقتين فقال بعضهم أنها متعلقة في الأزل بإيجاد المقدورة لكن الإرادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم وغير متناهية بالفعل وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بإيجاد المقدورات يعني أن الارادة إذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجاده فيوجد وهي متناهية (والحيوة وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه لأنه كافٍ أولعدم ظهوركون جميع الأحياء كذلك وإنما زاد لفظ الصحة مع أن سلب العلم عن الواجب تعالى محال لأن ما يوجب الحياة هي صحة العلم وأما وجوب العلم فبدلائل أخر (وقدم) الماتن صفة العلم لعمومه باعتبار المتعلق لأنه يتعلق بالواجب تعالى والممكن والممتنع بخلاف القدرة فإنها تتعلق بالممكن فقط وقدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً اذ للقدرة مدخل تام في التأثير فهي نازلة منزلة الذات ولذا يوصف

بالمؤثرية فيقال صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات (والقوة وهي بمعنى القدرة) فليس بصفة علحدة وانما ذكرها تنبيهاً على الترادف.

اعلم: أن للقوة (١) معنى (٢) ومبدأ (٣) ولازماً (٤) ولبدء وصفاً (٥) ولازماً (٦) ومتعلق هذا اللازم (فمعنى) القوة هي المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس (ومبدئها) القدرة وهي كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل (ولازمها) فهو أن لا ينفع الشيء بسهولة فنقل اسم القدرة إلى ذلك المبدء وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللا انفعال (وأما وصف) المبدء فهو كالجنس له اعني الصفة المؤثرة في الغير ولازمه وهو امكان الفعل فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الوصف وإلى ذلك اللازم فيقال للابيض أنه اسود بالقوة أي يمكن أن يصير اسود بالفعل واما متعلق هذا اللازم أي هذا الامكان فهو الوجود والحصول فلما سمو المتعلق بالكسر بالقوة سمو المتعلق بالفتح بالفعل وان كانا في الحقيقة انفعالاً قال المولوي عبدالاحد في أخر حاشية (٤) ص (٤٢) (والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة لأنه امرٌ ممكن فيه) فما في بعض نسخ الحاشية (كانه امرٌ ممكن الخ) فهو سهوٌ من قلم الكاتب ثم قال أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله توضيحه بهذه الصورة (\_\_\_\_) فإنه لوحرك ذلك الخط إلى جانب السفلى يحدث منه مربع كما في هذه الصورة ( ) فما في الحاشية (بحركة ذلك الخط على ذلك على مثله) سهوٌ وتكرار والصحيح (بحركة الخط على مثله من المسافة) الا أن يكون قوله على مثله بدلاً من قوله على ذلك ثم قال فيها (وترالقائمة) فالقائمة هي الزاوية الحاصلة من مرور الخط على الخط عموداً

والوتر هي الخط المقابل لهذه الزاوية

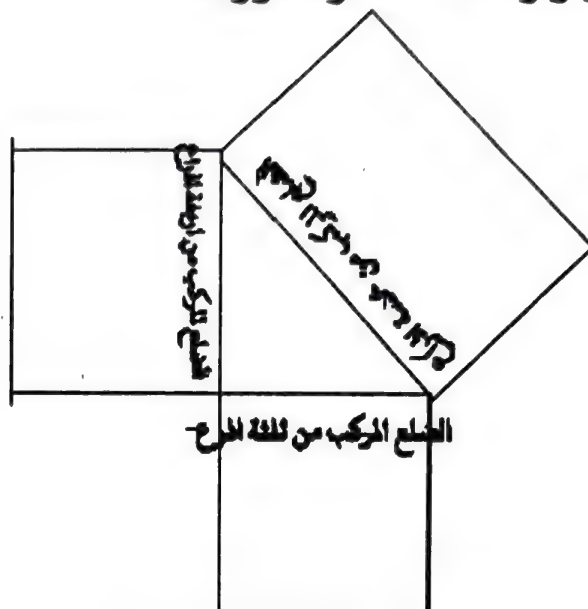


ثم قال فيها (مربع يساوي مربعي ضلعيها).

اعلم: أن العدد اذا ضرب في نفسه فالمضروب والمضروب فيه يسمى كل واحد منهما جذراً والحاصل من ضربهما مجذوراً ومربعاً كما اذا ضرب ثلاثة في ثلاثة تحصل اربع فالثالث جذر والتسع مربع هذا في اصطلاح اهل الحساب واما في اصطلاح علم المساحة فالمضروب والمضروب فيه يسمى كل واحد منهما ضلعاً والحاصل من الضرب يسمى شكلاً



مربعاً ثم نقول إنا نفرض ضلعاً من ثلاثة أذرع وضلعاً آخر من أربعة أذرع فيكون وتره خمسة أذرع فإن مربع الضلع الأول تسعة ومربع الضلع الثاني ستة عشر- ومجموعهما خمسة وعشرون ومربع الوتر وحده خمسة وعشرون.



(والسمع) أي من جملة الصفات القديمة السمع (وهي صفة الخ) غرض الشارح رح تعريف السمع والمراد من الصفة الصفة الأزلية.

فإن قيل: فلم لا يوصف تعالى باللمس والذوق والشم كما يوصف بالسمع والبصر مع أنها مثلها في كونها من الحواس الظاهرة.

قلنا: لعدم ورود الشرع (والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك) بصيغة المعلوم والضمير المستتر راجع إلى الله أي فيدرك الله بصفة السمع والبصر أو بصيغة المجهول راجع إلى كل من صفتي السمع والبصر وفي بعض النسخ فتدرك بصيغة المجهول فالضمير المستتر راجع إلى المسموعات والمبصرات وضمير (بهما) راجع إلى السمع والبصر (ادراكاً تاماً) فوق الإدراك العلي الغرض منه رد على البعض حيث زعموا أن السمع والبصر عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات (لا على سبيل التخيل والتوهم) التخيل عبارة عن ادراك الصورة المخزونة في الخيال والتوهم عبارة عن ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة كالصداقة المنتزعة عن الشخصين فحصل الرد على البعض المذكور وذلك لأن العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخيل والتوهم وليس إدراكاً تاماً كالحاصل بالسمع والبصر (ولا على طريق تأثير حاسة) البصر (ووصول هواء) إلى السامعة غرضه دفع اعتراض الفلاسفة بأن السمع والبصر محالان للواجب لأن الإدراك بالسمع والبصر لا يحصل إلا بتأثير الحاسة انفعالها من المسموع والمبصر وايضاً لا بد في السماع عن وصول الهواء إلى صماخ الأذن

والله منزّه عن الكل حاصل الدفع أن ما ذكره فهو في الحيوانات فقط وقياس الواجب تعالى على الحيوانات من جهالاتهم (ولا يلزم الخ) دفع اعتراض وهو أنه على تقدير قدم هاتين الصفتين يلزم قدم متعلقاتهما أعني المسموعات والمبصرات حاصل الدفع أنه لا يلزم من قدم صفة قدم متعلقها كما لا يلزم من قدم العلم قدم المعلوم (لأنها) أي السمع والبصر - والعلم والقدرة (صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث) أي تتحقق لها تعلقات بالحوادث فلزم حدوث بعض تعلقاتها لحدوث الصفات الأزلية (والإرادة والمشئبة) لفظان مترادفان وأشار إلى الترادف بقوله (وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب) الصفة أي يحصل بها (تخصيص أحد المقدورين) أي الفعل والترك والوجود والعدم (في أحد الأوقات بالوقوع) الطرفان يتعلقان بالتخصيص (مع استواء نسبة القدرة إلى الكل) أي إلى كل من المقدورين الغرض منه إشارة إلى الاستدلال على اثبات صفة الإرادة وعلى كونها مغايرة للقدرة وحاصله أن القدرة عبارة عن الصفة التي بها يصح الفعل والترك فنسبتها إلى الفعل والترك على السواء فإن صدر بها الفعل في وقت والترك في وقتٍ لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة أخرى وهي الإرادة لترجيح أحد المقدورين على الآخر.

فإن قيل: الإرادة كالقدرة نسبتها إلى الفعل والترك على السواء وكذا نسبتها إلى الأوقات على السواء فتعلق الإرادة بأحد المقدورين وأحد الأوقات لا بد له من مرجح آخر والمرجح الآخر أيضاً كالإرادة نسبتها إلى المقدورين على السواء وكذا إلى الأوقات فتعلق المرجح بأحد المقدورين وأحد الأوقات لا بد له من مرجح آخر فيلزم التسلسل.

قلنا: الإرادة صفة متعلقة بأحد المقدورين في أحد الأوقات بذاتها لا لمرجح.

وان قلت: لزم الترجيح بلا مرجح.

قلت: ما المراد من الترجيح بلا مرجح.

فإن كانت المراد منه وجود الممكن بلاعلة فظاهر البطلان لوجود الإرادة وإن أراد به ترجيح الفاعل بإرادته أحد المقدورين بلا مرجح فمسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين بل قال أهل الحق لا ترجيح بلا مرجح بل المرجح صرف الفاعل إرادته باختياره إلى أمر (مع كون تعلق العلم تابعاً للوقوع) الغرض منه رد على الفلاسفة حيث قالوا أن الإرادة الإلهية عبارة عن العلم بنظام العالم على الطور الأحسن ويسمونه بالعناية الأزلية وحاصل الرد أن العلم لا يصلح لأن يكون مرجحاً لأن تعلقه تابع للوقوع والتابع لا يصلح أن يكون مرجحاً للمتبوع (وفيما ذكر) من ترادف الإرادة والمشئبة (تنبيه على الرد على من زعم أن المشئبة قديمة والإرادة



حادثاً) عند حدوث المقدور وهم الكرامية حيث زعموا أن المشية تتعلق بمطلق إيجاد الشيء والارادة تتعلق بإيجاده في وقت مخصوص (قايمة بذاته تعالى) وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه ترادفهما وعدمهما في الأزليات وتنبيه على الرد (على من زعم) هو الحسين النجار من المعتزلة (أن معنى ارادة الله فعله) مفعول الارادة (أنه ليس بمكروه) اسم مفعول أي ليس بمجبور في فعله (ولاساه) أي ليس بذئ سهو بأن يكون غافلاً عن فعله (ولامغلوب) أي ليس غيره تعالى غالباً عليه يمنعه من الفعل والارادة على هذا امرٌ عديمٌ ويرد عليه أنه على هذا يلزم أن يكون النار مريداً في الاحراق فإن احراقه ليس على المغلوبة (ومعنى ارادته فعل غيره) مفعول الارادة (أنه أمر به) أي بفعل غيره (كيف) استفهام انكاري أي كيف يكون الارادة بمعنى الأمر أي لا يكون كذلك وقد أمر بصيغة المجهول (كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات) مع أن أكثر المكلفين كفار وعصاة (ولو شاء) صدور الايمان والواجبات عنهم (لوقع) والا لزم العجر فعلم أن الأمر غير المشية ويرد عليه أن المعتزلة يجوزون تخلف مراده تعالى عن ارادته لأن ايمان الكافر مراد عندهم ولا يقع والجواب أن الكلام مبني على التحقيق لا على الإلزام فإن التحقيق أن كل ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به لأنه لو لم يقع مراد الله ووقع مراد العبد لزم غلبة العبد على صانعه (والفعل) بالفتح كردن (والتخليق عبارتان) أي كلاهما (عن صفة أزلية يسمى بالتكوين) وهو أشهر اسماء وعرفوه باخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (وعدل عن لفظ الخلق) يعني لم يقل والخلق موضع التخليق (لشيوع استعماله في المخلوق) يعني أن الأشهر في لفظ الخلق هو البناء للمفعول أي بمعنى المخلوق واما استعماله في الإيجاد فغير أشهر ولا كذلك التخليق فإنه أشهر في الإيجاد.

فإن قيل: لم صرح بالترزيق مع أنه داخل في الفعل دفعه بقوله (صرح الخ وغير ذلك الخ) كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب (هي التكوين) أي كل منها تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات (لا كما زعم الاشعري) فإن الاشعري قسم الصفات إلى صفات الذات وهي التي لا يجوز خلوا الذات عنها كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والكلام وإلى صفات الافعال وهي حادثة يجوز خلوا الذات عنها كالتخليق والترزيق ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لأن الاضافات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج (والكلام) أي من جملة الصفات القديمة صفة الكلام (عبر عنها) تعبيراً عن الموضوع له بالموضوع أو عن المؤثر بالأثر (بالنظم)

المراد منه اللفظ لكن علماء الأصول يعبرون عنه بالنظم أدباً احتراماً لأن اللفظ رمي الشيء عن الفهم لغة والنظم في اللغة جمع اللألي في السلك (المركب من الحروف) يعني أن الكلام المعدود من الصفات الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وهو الكلام النفسي. وأما الكلام اللفظي المركب من حروف الهجاء فحادث وليس بصفة قديمة قائمة بذاته تعالى والمعتزلة ينكرون عن الكلام النفسي. ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط (وذلك) أي الكلام النفسي ثابت غرضه اثبات صفة الكلام النفسي (لأن كل من يأمر الخ) أي أن الأمر إذا أمر بشيء فقبل ذلك يحصل معنى في نفسه ثم يعبر عنه بصيغة الأمر وكذا الناهي والمخير (ثم يبدل عليه بالعبارة) بأن يتلفظ به (أو بالكتابة) بأن يكتبه (أو بالإشارة) بأن يشير به ثم لما توهم أن الكلام هو العلم والارادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم به وفي الأمر ارادة المأمور به وفي النهي ارادة المنهي فدفعه بقوله (وهو) أي الكلام غير العلم في حق المخبر واستدل عليه بقوله (اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه) الضمير المرفوع راجع إلى الإنسان والضمير المنصوب إلى كلمة ما بل يعلم بخلافه كالأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما بأن تحقق الكلام دون العلم وغير الارادة أي الكلام مغاير عن الارادة في الأمر واستدل عليه بقوله (لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبداً) بأن المولى يأمر عبده قصداً إلى اظهار (عصيانه وعدم امتثاله) أي عدم طاعته لأوامره لتلا يلومه الناس بعد ذلك على ضربه وتعذيبه ويسمى هذا المعنى كلاماً نفياً ثم لما توهم أن العرب لا يسمونه كلاماً فأجاب بذكر كلام البلغاء بقوله على ما اشار إليه الاخطل شاعر من نصارى العرب ونسب بعضهم البيت إلى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بقوله (ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً) الفؤاد بالضم القلب وقال عمر رضي الله عنه (اني زرت في نفسي مقالة) وهذا في قصة بيعة أبي بكر رضي الله عنه قال اجتمعت الأنصار علي أن يأمرُوا سعد بن عبادَةَ رضي الله عنه فمشيت اليهم مع أبي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة فتكلم أبو بكر رضي الله عنه ولم يترك مما زورت شيئاً هكذا في البخاري (وكثيراً ما تقول) أيها المخاطب ان في نفسي كلاماً وقال الله تعالى (يقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله) (والدليل على ثبوت صفة الكلام) مبتداء خبره قوله (اجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم) لقولهم امر الله بكذا وفي القرآن قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة.



فإن قيل: لانسلم اجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام لأن المعتزلة داخلون في الأمة ولم يعترفوا بثبوت صفة الكلام.

قلنا: أولاً بأن ليس المراد اجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الأمة على أنه تعالى متكلم فقله أنه متكلم معمول للاجماع والتواتر على سبيل التنازع وثانياً بأن المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم.

فإن قيل: سبق في شرح قول المصنف رحمه الله (القادر العليم) أن الكلام موقوف عليه لثبوت الشرع فاثبات الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع الذي هو موقوف على ثبوت الشرع دور وايضاً بين كلامي الشارح في هذا الكتاب تناقض فإن أول كلامه يدل على توقف الشرع على الكلام وهذا الكلام يدل على توقف الكلام على الشرع وايضاً هذا الكلام منه يدل على توقف الكلام على الشرع وقال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بالله وعلمه وقدرته وكلامه ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فثبت بين قوليه في كتابيه تناقض.

قلنا: أولاً أنه قال في شرح المقاصد أن الله تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وكذلك توقف الكلام على الاجماع والاجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه موقوف على المعجزة وقال جند رحمه الله لعل التحقيق اه حاصله لانسلم توقف الشرع على الكلام لأنه يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً في الناس على رسالته صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بالرسالة من الاحكام فالعلم على الرسالة والاحكام حاصل بدون التوقف على اتصافه تعالى بالكلام وفيه نظر لأن اكثر الاحكام مأخوذة من الكتاب وهو من اقوى الأدلة الشرعية وثانياً أن المثبت بالشرع هو النفسي - وما ثبت به الشرع هو اللفظي (فثبت) بما سبق (أن لله تعالى صفات ثمانية) قال عصام رح (بظاهرة متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) وجه الظهور القرب حاصله اعتراض وهو أن التفريع اعم من المتفرع عليه لأن المتفرع عليه يتفرع عليه ثبوت صفة الكلام فقط لاثبت باقي الصفات ثم أجاب أولاً بقوله (فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات) فترك في الحاشية لفظ الأدلة وقال الكفوي رح لا يخفى عليك ركافة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة ادلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات.

وثانياً بأن المتفرع عليه جميع ماسبق (ولما كان في الثلاثة الخ) دفع لما يرد على العبارة الآتية بأن المصنف رح لم ذكر التفصيل في الثلاثة الأخيرة فقط حاصل الدفع أن وجه التفصيل زيادة النزاع والخفاء فيها (وقدمها) أي كونها قديمة قال عصام رح (يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد) فترك الكاتب لفظ النزاع سهوً ثم قال (إذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع انتهى فالفاظ الحاشية غير تام ص (٤٤) حاشية رقم (٤) حاصله أن الداعي إلى تفصيل الكلام اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً لازيادة النزاع والخفاء لعدم النزاع في نفي كونه مخلوقاً.

قلنا: أولاً بأننا لانسلم عدم النزاع فيه بل فيه نزاع كما يعرف مما سيذكره الشارح والعجب من الفاضل كيف خفي عليه وهو مشهور ضرب فيه احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه وثانياً أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لخفائه وثالثاً بأننا لانسلم أن الداعي إلى تفصيل الكلام اثبات الكلام النفسي لأن اثباته قد مر بقوله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله الحاصل أنه ليس المقصود من هذا التفصيل اثبات الكلام النفسي - فلا يصح قوله (إذ المقصود من التفصيل الخ) (فصل الكلام) أي كلامه أو كلام الله تعالى قال جندرح في حاشية (٥) ص (٤٤) (أي حقيقة الكلام) وهو سهو والصواب صفة الكلام ثم قال (وفيه احتمال آخر كما لا يخفى الخ) وهو أن لا يراد من الكلام صفة الكلام بل الكلام بالمعنى المتعارف أي فصل القول والبيان بعض التفصيل فالمراد عن الكلام على الاحتمال الأول كلام الله تعالى وعلى الثاني كلام الماتن كما قلنا أولاً (كلامه أو كلام الله تعالى) وقدم تفصيل صفة الكلام مع تأخره في الإجمال لتلايق الفصل أو اهتماماً بشأنه لأنه أكثر نزاعاً وخلافاً فقال المصنف (هو) أي (الكلام صفة له) أي لله تعالى حاصله أن عند أهل الحق الكلام صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف فإن عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فإنجيل وبالعبرانية فتورات فالاختلاف في العبارة دون المسمى (ضرورة امتناع ثبوت المشتق لشيء) كثبوت المتكلم لله تعالى ههنا (من غير قيام مأخذ الاشتقاق) أي المصدر وهو الكلام ههنا.

فإن قيل: أن مأخذ الاشتقاق للمتكلم هو التكلم لا الكلام ولا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام.



قلنا: قيام التكلم يستلزم قيام الكلام لأنه اثره والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ (التكلم) ويؤلونه بإيجاد الكلام ولا استلزام بين إيجاد الكلام في الغير واثبات صفة الكلام له تعالى وهو خلاف الظاهر فإن المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر (وهي هذارد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو قائم بغيره) كاللوح أوجبريل عليه السلام أو شجرة موسى بل كل من يقرأ القرآن فالله متكلم بكلام هو قائم بالحفاظ والقراءة (وليس) الكلام (صفة له) أي لله تعالى في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى (أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) المراد بالضرورة ههنا اليقين فلا يرد أن هذه المقدمة نظرية خفية غاية الخفاء (ليس من جنس الحروف الخ) كما أن كلامنا من جنس الحروف والأصوات (اعراض حادثات) فإن الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص (مشروط بانقضاء البعض) أي باختتام البعض هذا دليل على حدوثها (بديهي) أي هذا الامتناع بديهي واضح (وفي هذا) أي في قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة) والحق أنهم لم يصرحوا بذلك وإنما لزمهم ذلك حيث ذهبوا إلى قدم الكلام اللفظي (ومع ذلك فهو قديم) القول بقدمه مذهب الحنابلة وأما الكرامية فذهبوا إلى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلام الشارح مساهلة ولعله وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه (وهو) أي (الكلام صفة) وعرفها الشارح بقوله (أي معنى قايم بالذات) أي بذاته تعالى (منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم) قيل فيه مسامحة والأولى أن يقال عدم التكلم لئلا يشعر بسبق التكلم (مع القدرة عليه) يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل العدم والملكة فلا يوصف الحجر بالسكوت (والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات) المطاوعة فرمان بردن وآلات التكلم الحنجرة واللسان والعضلات المحركة لها (أما بحسب الفطرة) بالكسر - الخلقة التي خلق عليها المولود في بطن أمه (كما في الخرس) بفتح حين (كونك والى) (أو بحسب ضعفها) الضمير راجع إلى الفطرة.

قوله فإن قيل هذا أي كون الكلام صفة منافية للسكوت والآفة فلا يرد ما قاله عصام (ولو قال وهذه لكان اظهر) (إنما يصدق على الكلام اللفظي) على بناء ثنية أو صلة الصدق (والله

تعالى متكلم بها) أي بالصفة (أمرناه الخ) دفع اعتراض وهو أن الكلام ليس بصفة واحدة بل خمس صفات الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فذكر الماتن الثلاثة على سبيل التمثيل لأن القرآن لا ينحصر في الثلاثة وقيل لا ينحصر في الخمسة أيضاً لأن من اقسامه التعجب والتمني والترجي والتحزن والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد حاصل الدفع أن الكلام صفة واحدة وهذا التعدد انما هو بحسب التعلقات (يعني أنه) أي الكلام صفة واحدة (تكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات) فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنه وأمر بحسب التعلق بالمأمور به ونهي بحسب التعلق بالمنهي عنه وقس عليه فالكلام جزئي حقيقي يتعدد اسمائه بالاضافات كتسمية زيد كاتباً وشاعراً ومنجماً وليس نوعاً له جزئيات أو كلاً له اجزاء واستدل على عدم تعدد صفة الكلام بأنها لو تعدد فاستنادها إلى الذات انكان بالاختيار لزم حدوثها اذا القديم لا يكون صادراً بالاختيار وانكان بالاجاب فنسبة الموجب إلى جميع الاعداد الغير المتناهية على السواء فلوصدر عنه الجميع لزم ثبوت كلامات غير متناهية ولوصدر عنه البعض دون بعض لزم الترجيح بلامرجح قال جند رح في اخر حاشية (٣) ص (٤٥) (وفيه تأمل) وبين صاحب النبراس وجه التأمل بأنه لو تم لبطل كون الصفات سبعاً أو ثمانية لأنه أيضاً بعض عدد فلزم الترجيح بلامرجح وهو باطل أقول الصفات السبع أو الثماني لا يمكن ارجاعها إلى صفة واحدة بخلاف اقسام الكلام فإنها مشتركة في ماهية الكلام (كالعلم والقدرة وسائر الصفات) كالسمع والبصر (فإن كلامها) أي من الصفات المذكورة واحدة بالوحدة الشخصية لما أن ذلك أي كون كل منها صفة واحدة (اليق بكمال التوحيد) الغرض منه دليل لقوله صفة واحدة وحاصله ان تقليل الصفات بقدر الامكان اليق بكمال التوحيد ومن ثم نفي المعتزلة والحكماء الصفات لكنا اثبتنا ثماني صفات للضرورة ولكن هذا الدليل ضعيف لأن تعدد الصفات لو كان منافياً للتوحيد لكان القول بالثمانية شركاً والا فلا بأس في اثبات ألف ألف صفة بل هو الأنسب بالكمال كما ذهبت إليه الصوفية من إثبات صفات غير متناهية (ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها) هذا دليل ثان على كون الكلام صفة واحدة وكذا سائر الصفات وحاصله



أن الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعى تكثر الصفة فعليه الاثبات.

واعترض عليه: بأنه لو اريد عدم الدليل في نفس الأمر فهو ممنوع اذ هو مجرد ادعاء لا دليل عليه مع أن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم لجواز أن يكون اللازم اعم وان اريد منه عدم الدليل بالنسبة إلينا فهو غير مفيد لأن عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم المدلول فإن الدليل ملزم للمدلول.

قلنا: باختيار الشق الأول وانقلت ماقلت من أنه مجرد ادعاء لا دليل عليه قلت الدليل موجود وهو أن اللازم من اجماع الأمة وتواتر النقل من الأنبياء أنه تعالى متكلم وصدق المشتق يستلزم ثبوت المبدء الواحد مع أن الكثرة غير لائق بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر الضروري فقوله في حاشية (٦) ص (٤٥) (فلا جرم يقتصر على القدرة) غلط والصحيح يقتصر على القدر الضروري.

قوله: فإن قيل هذا اعتراض على قوله أنه صفة واحدة حاصله انا لانسلم أن الكلام صفة واحدة والتكثر انما هو في التعلقات لأن الكلام كلي والأمر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود الكلام الا مع التكثر (هذه) أي الأمر والنهي والخبر (اقسام للكلام لا يعقل) بصيغة المجهول أي لا يمكن ولا يجوز عقلاً (وجوده) أي وجود الكلام (بدونها) أي بدون الأمر والنهي والخبر مثلاً

قوله: قلنا هذا جواب عن الاعتراض المذكور (ممنوع) يعني لانسلم أنه لا يمكن وجود الكلام بدون هذه الاقسام (بل انما يصير) الكلام (احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك) أي التعلقات (فيما لا يزال) أي فيما بعد الأزل (واما في الأزل فلا انقسام اصلاً) لعدم التعلقات والاضافات وحاصله أنه ليس نسبة الكلام إلى اقسامه كنسبة الكلي إلى جزئياته بل هي كنسبة زيد إلى عوارضه من الكتابة والضحك والتدريس والتصنيف والإمامة وغيره فكما أن تكثر هذه الأمور لا يستلزم لتكثر زيد فكذلك الكلام.

## تنبيه

أن هذا الجواب إنما هو على مذهب الإمام عبد الله بن سعيد القطان وطائفة من قدماء الأشاعرة حيث ذهبوا أن كلام الله تعالى سبحانه في الأزل ليس أمراً ولا نهياً ولا خبراً وإنما ينقسم إليها بالتعلقات الحادثة وأما مذهب الجمهور القائلين بأنه في الأزل أمر ونهي وإن التعلقات قديمة فالجواب أن التكثر بحسب التعلقات ولو كان أزلياً لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم (وذهب بعضهم) أي الإمام الرازي كما قيل (إلى أنه) أي الكلام (في الأزل خبر ومرجع الكل) أي رجع كل من أقسام الكلام (إليه) أي إلى الخبر وهو مردود بوجهين الأول ما ذكره الشارح بقوله (ورد باننا نعلم اه) والثاني ما ذكره عصام بقوله (أن الأخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبراً ما لم ينتف التعدد عن الخبر بأن يقال تعدد الأخبار باعتبار المتعلقات) فلا مخلص إلا بتعدد المتعلقات ثم لما يرد أنه كيف يكون رجع الكل إلى الكلام فدفعه بقوله (لأن حاصل الأمر أخبار عن استحقاق الثواب على الفعل اه) بأن الفاعل مستحق للثواب (والعقاب) أي أخبار عن استحقاق العقاب (على الترك) بأن التارك مستحق العقاب (والنهي) كائن (على العكس) أي على عكس الأمر بأن حاصل النهي أخبار عنه استحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك عند اجتماع الأسباب والدواعي وقرب الارتكاب فعلى هذا يكون حاصل اقيموا الصلوة أن فاعل الصلوة مستحق الثواب والتارك مستحق العقاب وحاصل لا تقربوا الزنا أن فاعله مستحق العقاب وتاركه حين اجتماع الدواعي والأسباب مستحق الثواب (وحاصل الاستخبار أي الاستفهام الخبر عن طلب الإعلام) أي الأخبار عن أن المتكلم طالب للإعلام (وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة) مثلاً قوله تعالى (يا عباد فاتقون) حاصله أن الله تعالى يطلب الإجابة وامثال التقوى عن العباد وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة) الآية حاصله أن الله تعالى يطلب الإجابة عن العباد بأن عليهم امتثال مضمون هذه الآية.

فإن قيل: ما الباعث على ذلك البعض بارجاع الكل إلى الخبر.



قلنا: انما فعله للجواب عن اشكال المعتزلة وهو أنه لو كان الكلام ازلياً لم يكن معنى للأمر والنهي والنداء والاستفهام اذ لا مخاطب في الأزل فأجاب بأن رجوع الكل إلى الخبر ورد بصيغة المجهول أي رد ذلك (بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني اه) أي الأمر والنهي والخبر والنداء والاستفهام (بالضرورة) بالبدهة فإن مدلول الخبر غير مدلول الأمر فالخبر مثلاً يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واعترض عليه جندرح حاصله أن مراد الامام عدم مغائرة الحقائق والمبادي والضروري مغائرة المفهومات والمدلولات الوضعية.

قلنا: المطلوب هي المفهومات والمدلولات الوضعية دون المبادي اذ لو اريد المبادي فما الفرق بين الأمر والمصدر فليس الأمر امرأ بل هو راجع إلى المصدر (واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) أي سلمنا أن الأمر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعله الثواب يعني استلزم البعض للبعض امر يعني شيء والاتحاد امرأ آخر كما أن الاربعة مستلزم للزوجية مع أنه لا اتحاد بينهما بل استلزام فكذلك مثلاً الأمر على تقدير استلزامه لمعنى الاخبار لا يوجب اتحاد الأمر والخبر ولا يوجب رجعه إليه.

(قوله: فإن قيل الأمر والنهي بلام أمور ومنهي) يعني أن الأمر بلام أمور والنهي بلام منهي (سفه) أي جهل (وعبث والاخبار في الأزل بطريق المضى اه) بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى (كذب محض) لعدم مطابقته بالواقع الغرض منه بيان اعتراضين من جانب المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الأول انا لانسلم أن الكلام ازلي لأنه لو كان ازلياً لكان الله تعالى أمر وناهياً في الأزل بلا مخاطب وهذا سفه وعبث يجب تنزيهه تعالى عنه وحاصل الثاني أن الاخبار بلفظ الماضي في القرآن كثير نحو (وقال للذي ظن أنه ناج) ونحو (قال موسى) و(قلنا ياذا القرنين) وقوله (واوحينا إلى ام موسى) وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الاخبار مع أن المضمون في الأمثلة المذكورة ليس بواقع في الأزل فلو كان الكلام ازلياً لزم الكذب وهو محال بشانه تعالى واعترض جندرح على الشارح رح بقوله انت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق انتهى حاصله أن مطلوب هذا السؤال نفي الكلام ومطلوب السؤال الأول

نفي وحدة الكلام ونفي الوحدة نفي الصفة ومن المعلوم من باب المناظرة أن الأولى نفي الشيء أولاً وبعد تسليمه نفي صفته.

قلنا: جواب هذا الاعتراض مبني على جواب الاعتراض الأول فإنه ذكر في الجواب الثاني أن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً الخ وقدم في الجواب عن الاعتراض الأول وذلك فيما لا يزال.

(قلنا: ان لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً) كما هو مسلك بعض اهل الحق (فلا اشكال) لعدم توجيه الأمر والنهي إلى المعدوم (وان جعلناه) أي الكلام أمراً ونهياً كما قاله الاشعري (فالامر في الأزل لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلوة في وقت وجود المأمور به هو العبد وفي وقت (صيورته) أي المأمور (أهلاً لتحصيله) المأمور به (بالبلوغ اه) هذان جوابان عن الاعتراض الأول وتوضيحه أن اهل السنة والجماعة اختلفوا في كون كلامه تعالى أمراً ونهياً في الأزل فذهب عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بأن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً ونهياً ولا غيرهما من الأقسام بل انما يصير الكلام أمراً ونهياً فيما لا يزال أي في غير الأزل وعند نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم ومشى الشارح قبل هذا على مذهبه وذهب الشيخ الاشعري ان الكلام متصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً وغيرهما والاتصاف بها قديم وكذا التعلقات قديمة والشارح قرر الجواب على كل من المذهبين.

وحاصل الجواب الثاني أن السفه والعبث انما يلزم لو طلب الفعل في وقت وجود المأمور وبعد صيورته اهلاً لتحصيله على أن السفه هو الامر الخالي عن الحكمة بالكلية والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (فكيفي وجود المأمور في علم الأمر بأنه سيوجد في زمان وجوده) دفع ايراد وهو أن الخطاب لا بد أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج وحاصل الجواب أن هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي - فالوجود العلمي كافٍ.

(كما إذا قدر) أي تصور (ابناً له) قبل تولده (فأمره بأن يفعل كذا) مثلاً بأن يحفظ القرآن ويتعلم علم الدين ويجتهد في العمل الصالح غرضه توضيح المسئلة بذكر النظمير اوبأن



يكتب الرجل الوصية ان ولد لي ولد فإني امر اليه أن احفظ القرآن مثلاً أورد عليه أنه عزم على الطلب اوتحصيل له اما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال أجيب بأن هذا الاعتراض لوصح لم يصح امر النبي صلى الله عليه وسلم اليه وإلى كل من يولد إلى يوم القيمة لكنه ضعيف لأنه امر ضمني في ضمن امر الموجودين فالحق في الجواب أن المراد أن يقول الرجل للحاضرين إني أمرت ابني أن يشتغل بالعلم فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب (والاخبار بالنسبة إلى الأزل لايتصف بشيء من الأزمنة اه) بأن يكون الزمان ظرفاً له بل هو مجرد عن الزمان الغرض منه جواب عن الاعتراض الثاني الذي ذكره بقوله والاخبار في الأزل بطريق المضي الخ وحاصل أن ذلك انما يرد لو اتصف الخبر بالوقوع في الأزمنة من ماضٍ او مستقبل لكن الأمر في الأزل ليس كذلك بل هذه الأمور فيما لايزال بحسب التعلقات (اذ لا ماضي ولا مستقبل اه) ولاحال.

فإن قيل: أن نفي الأزمنة الثلاثة غير صحيح لأنها متحققة كما لا يخفى فدفعه بقوله (بالنسبة إلى الله تعالى) حاصل الدفع أنه ليس المراد من نفيها هو النفي مطلقاً بل المراد من النفي هو النفي المقيد بقيد بالنسبة إلى الله تعالى (لتنزيهه) أي لتنزه الله تعالى عن الزمان وذلك لأنه تعالى ليس بزمني وليس الزمان محيط به بل هو خالق الزمان ومافيه من الزمانيات فهو محيط بالزمان وليس الزمان محيطاً به.

(كما أن علمه تعالى أزلي لايتغير بتغير الأزمان اه) فكذلك كلامه تعالى دفع اعتراض المعتزلة وهو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الأزل موصوفاً بالأزمنة استحال ذلك في غير الأزل وحاصل الدفع أن حدوث تعلقات الصفة لايسلزم تغيراً في الصفة كما في علمه تعالى فإن علمه تعالى بوجود زيد مثلاً قديم مع أنه فيما لايزال قد يتعقل بأنه سيوجد وتارة بأنه موجود وتارة بأنه كان موجوداً ومثله باسطوانة يمشي رجل حولها فتكون الاستطوانة تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة عن قدامه فهذه تغيرات وتقلبات في الأوضاع والتعلقات بين هذا الرجل والاستطوانة من غير تغير في ذاتها.

(ولما صرح) المصنف رح (بأزلية الكلام) غرضه توطئة وتمهيد للعبارة الآتية الخ.

فإن قيل: لم ذكر لفظ كلام الله بعد القرآن دفعه بقوله (وعقب القرآن الخ لنلا يسبق إلى الفهم الخ) يعني الغرض من إزدياد لفظ كلام الله اشارة إلى أن المراد من القرآن هو الكلام النفسي وليس المراد الكلام اللفظي والا فاطلاق القرآن على الكلام اللفظي اشهر فلو قال ان القرآن غير مخلوق فهو موهم للفساد أن الكلام اللفظي غير مخلوق مع أنه ليس بتقديم واطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسي اشهر في عرف الأشاعرة (جهلاً وعناداً) الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به حتى قال بعضهم الجلد والغلاف قديمان وقال بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن كالكاغذ يصير قديماً بعد ما كان حادثاً وهذه الأقوال من الحنابلة لا رغام أنوف المعتزلة (وأقام غير المخلوق الخ) يعني لم يقل كلام الله غير حادث بل قال القرآن كلام الله غير مخلوق (تنبيهاً على اتحادهما) أي اتحاد غير المخلوق وغير الحادث فحصل الرد على الفلاسفة حيث زعموا أن العقول والأفلاك غير حادثات وليست غير مخلوقة بل هي مخلوقة لله تعالى فغير الحادث اعم عندهم (حيث قال عليه السلام) الخ هذا الحديث موضوع لا اصل له عند المحققين ذكره ابن الجوزي في الموضوعات قال السخاوي هذا الحديث من جميع طرقه باطل وقال الملا العلي القاري رحمه الله (واما ما في شرح العقائد من أنه قال عليه السلام القرآن كلام الخ) فلا اصل له.

(من التأليف والتنظيم الخ) قال احمد جند رحمه الله حاشية رقم (١) ص (٤٧) (التنظيم الجمع على وجه يكون مترتبة المعاني متناسقة الدلالات اه) وأفراد لفظ الدلالة سهوً والتنزيل اه قال عصام رح في حاشية رقم (٤) ص (٤٧) (كثير الاستعمال اه) لأن الفصاحة في الكلمة كون الكلمة كثيرة الدوران على السنة العرب الموثوقون بعربيتهم وقوله فيها (بالقياس إلى التحدي) هذا سهوً والصحيح بالقياس إلى المتحدى (والا يصح اتصاف الباري بالأعراض اه) هذا يراد به الصحة بحسب اللغة فاندفع ما قال جند في حاشية رقم (٩) ص (٤٧) من أن اتصافه بالأعراض بمعنى الایجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام أو التحيز وما يوهم الفساد فموقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع أن المراد أنه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن



يقال أن الله تعالى اسود وابيض إلى غير ذلك ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة وما قال فيها (ان عبارة الكتاب يأبى عن الحمل عليه) ليس بصحيح كيف وقد قال الشارح وانت خير أن المتحرك من قامت به الحركة وغرضه منه اظهار مخالفتهم عن قاعدة اللغة (باشكال الكتابة الخ) قال جند رح في حاشية رقم (١٢) ص (٤٧) (أي باشكال الكتابة يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة) اه هذا ليس بصحيح لأن معنى المكتوب باشكال الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فاللفظ مكتوب أي مصور والنقوش مثبت وما قال فيها (والحق اه) ايضاً ليس بصحيح لأن الكتابة بالنقوش دون الالفاظ فكيف يصح قوله بالالفاظ موضع قوله باشكال الكتابة (بالفاظ مخيلة اه) قال الفاضل عصام في حاشية رقم (١٣) ص (٤٧) (الأولى أن يقال بصور ذهنية الخ) الظاهر أنه اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق مذهب الحكماء من أن الحس المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويسلمها الى الخيال والذهن يعم الحواس كلها فيكون هذا وجوداً ذهنياً.

(وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رح عن تمسك المعتزلة وستعرف غرض الناكت (أي تحقيق جواب الخ) ان شاء الله تعالى فانتظره (ان للشيء وجوداً في الاعيان) أي في الخارج يعني ان وجود الشيء على اقسام الأول الوجود الخارجي والثاني الوجود الذهني والثالث الوجود اللفظي والرابع الوجود الكتابي والوجودان الأولان حقيقيان والاخيران مجازان اذ ليس في العبارة إلا اسم النار وليس في الكتابة إلا نقشها والأول مدلول فقط والرابع دال فقط والثاني والثالث دال باعتبار ومدلول باعتبار كذا في النبراس.

فإن قيل: لا يقول المتكلمون بالوجود الذهني فكيف يكون للقرآن وجود ذهني.

قلنا: المراد بالوجود الذهني هو الوجود العلمي وثانياً بأن الشارح قد صرح في شرح المقاصد بأن كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولا شك أن الشارح من القائلين به.

(فالكتابية تدل على العبارة) يعني نقوش الكتابة تدل على الألفاظ (وهي) أن العبارة بمعنى الألفاظ (تدل على ما في الأذهان وهو) أي ما في الأذهان (يبدل على في الأعيان).

اعلم أن دلالة الكتابة على العبارة ودلالة العبارة على ما في الأذهان وضعيتان مختلفتان باختلاف الاصطلاحات وأما دلالة ما في الأذهان على ما في الأعيان فعقلية لا تختلف باعتبار الأمم والاصطلاح.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أن الألفاظ موضوعة للأعيان الخارجية أو لصور الذهنية وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر وهو أن المعلوم بالذات هو الصور الذهنية أو العين الخارجي فذهب أبو نصر الفارابي وأبو علي سينا إلى الأول وإن العين الخارجي إنما يعلم تبعاً لصورته الحاصلة في الذهن وذهب الإمام الرازي رح إلى أن المعلوم بالذات هو العين الخارجي.

فمن ذهب إلى الأول قال بأن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية واختاره الشارح لأننا قد نتصور ونسمي مالا وجود له في الخارج كذا في النبراس (فحيث) أي في موضع (يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج) أي الكلام النفسي القديم الذي هو القسم الأول من وجود الشيء (وحيث) أي في موضع (يوصف) أي القرآن (بما) أي بصفة (هو) أي الصفة وتذكير الضمير بناءً على لفظ ما (من) لوازم المخلوقات والمحدثات) بفتح الدال (يراد به الألفاظ المنطوقة) من النطق أي الألفاظ الذي ينطق بها (المسموعة) أي التي تسمع والحاصل أنه لا تناقض ولا تضاد لاختلاف الموضوع.

فإن قيل: يعلم من هذا الجواب أن القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معنيين النفسي واللفظي فإذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو المخیل أو الاشكال فهذا الجواب ليس بتحقيق لجواب المصنف بل ابدء جواب آخر فلا يصح قول الشارح (وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رح لأن حاصل جواب المصنف رح أن الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوباً ومقرواً ومحفوظاً ومسموعاً باعتبار الوجود



الكتابي والعباري والذهني أي هذه الأمور اوصاف للكلام النفسي لكن باعتبار الأمور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته.

والحاصل: أن الشارح قال أن الكلام يطلق على معنيين ولكل واحد صفات مغايرة عن صفات الآخر وأن هذه الأمور صفات للكلام اللفظي دون النفسي القديم والمصنف رح قال بأن للكلام معنى واحداً وهو الكلام النفسي وأن هذه الأمور صفات للكلام النفسي مجازاً باعتبار الدال.

فقليل في الجواب: أن هذا جواب آخر لا أنه تحقيق لجواب المصنف فالضمير في قوله تحقيقه راجع إلى الجواب في هذا المقام لأ إلى جواب المصنف رح فلشبهة المعتزلة جوابان جواب المصنف رح وجواب الشارح لكن هذا الجواب ضعيف لأن لو كان مقصود الشارح إيراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة لكان الواجب عليه أن يقول وتحقيقه أن القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي- واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه ولا حاجة إلى بيان الوجودات الأربعة للشيء حينئذٍ فبيان الوجودات الأربعة يدل على أنه تحقيق لجواب المصنف رح لأنه ذكر في جواب المصنف القرآن باعتبار وجوداته الأربعة حيث قال (مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا الخ).

فالحق في الجواب: أن معنى قوله (فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) وهو أن المراد في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج أي الكلام النفسي بدون ملاحظة أمر يدل عليه اذهو وصف الشيء بما هو حاله حقيقة ومعنى قوله (يراد به الألفاظ) هو أن المراد في هذه الصورة ايضاً ذاته الموجودة في الخارج أي الكلام النفسي لكن بملاحظة الألفاظ الدالة عليها (كما في قولنا قرأت نصف القرآن) أي بوجوده في العبارة فهو القسم الثالث من الوجود (أو يراد) الألفاظ المخيلة (كما في قولنا حفظت القرآن) أي بوجوده الذهني فهو القسم الثاني من الوجود (أو يراد به) أي بالقرآن (الألفاظ المنقوشة) أي الألفاظ التي تنقش وتكتب كما في قولنا (يحرم للمحدث) بفتح الدال أي للذي على غير طهارة مس القرآن فالمراد حينئذٍ الوجود الكتابي.

فإن قيل: انكم أثبتتم أن اطلاق القرآن على الألفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم للقرآن بالمنقول بين الدفتين لأن التعريف انما هو لمعرفة المعرف بفتح الراء لا لمعرفة غيره فدفعه بقوله ولما كان الخ حاصله أنه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود الأهم فاقصروا على تعريف اللفظ لذلك وهذا معنى قوله (ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كالوجوب والحرمة والاباحة (هو اللفظ دون المعنى) لخفاءه عن عقولنا (وجعلوه اسماً للنظم والمعنى) النفسي (جميعاً) ولما يرد عليهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى أولوا كلامهم بقوله أي (لننظم من حيث الدلالة) ولما فهم من جواز القراءة بالفارسية عند أبي حنيفة رح أن القرآن اسم لمجرد المعنى دفعه بقوله (لا لمجرد المعنى) وقال عصام رح لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رح فالحق أن القرآن لفظ مشترك بين اللفظ والمعنى القديم كما سيذكره الشارح.

(واما الكلام القديم هو صفة الله تعالى) أي واما الكلام النفسي ففيه قولان الأول مذهب الشيخ الأشعري وهو أنه يجوز أن يسمع فذهب الشيخ الأشعري (إلى أنه يجوز أن يسمع) وان لم يكن صوتاً وذلك على خرق العادة كما أن الله تعالى يقع رؤيته في الآخرة على خلاف عادة الدنيا مع أنه لا شكل له ولا مكان (ومنع الاستاذ ابواسحق الاسفرائني) لأن المسموع صوت بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت.



## ترجمة الاستاذ ابواسحق الاسفرائني

هو الامام الكبير المتكلم الاصولي الفقيه الزاهد ابراهيم بن محمد بن ابراهيم هو منسوب الى بلدة سفرائن وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والأصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الأشعري توفي الاستاذ يوم عاشورى سنة ٤١٨هـ في نيشابور وحمل إلى سفرائن وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي.

## ترجمة الشيخ الماتري

وهو الامام محمد بن محمد بن محمود السمرقندي منسوب إلى ماتريد قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى هو رئيس علماء اهل السنة والجماعة بما وراء النهر تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميذ الامام محمد رحمه الله صاحب ابي حنيفة رحمه الله وتسمى اتباعه الماتريدية والشيخ ابو الحسن الأشعري رئيس اهل السنة في سائر البلاد وكان شافعي المذهب ويسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفرقتين بالاشاعرة ايضاً تغليباً وتوفي الامام ابو منصور الماتريدي (سنة ٥٣٥هـ) (فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله) مبتداء وخبره قوله يسمع مايدل عليه أي الكلام اللفظي (كما يقال سمعت علم فلان) أي الالفاظ الدالة على علمه وليس المراد حقيقة العلم لأنه كيفية قائمة بالذهن لا يمكن أن يسمع (فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى النفسي) ثم لما يرد عليه ان كل واحد منا يسمع الصوت الدال على الكلام النفسي فما وجه اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم فدفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك أي الملائكة بل كان صوتاً من غير كسب احد من خلقه (خص باسم الكليم) جواب لما بخلاف الصوت الذي نسمعه فإنه صوت العباد مع توسط الكتاب أي النقوش المكتوبة في الصحف.

قوله فإن قيل هذا اعتراض وراى على قول المصنف (ليس من جنس الحروف والاصوات) وعلى قول الشارح (معنى قديم قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه) وقوله (حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) فهذه العبارات كلها تدل على ان الكلام في الحقيقة هو

الكلام النفسي فقط وتسمية اللفظ بكلام الله مجاز للدلالة على الكلام الحقيقي فهذه التسمية من قبيل تسمية الدال باسم المدلول حاصل (الاعتراض انه لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف) (مقدم) (لصح نفيه) أي نفي الكلام على النظم (تالي) لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فإن علامة المجاز صحة نفي اللفظ الدال على المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد واما البطلان فأشار إليه بقوله (والاجماع على خلافه) أي على عدم صحة النفي وفصل التالي بقوله (بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات) اسم ليس وقوله (كلام الله) خبر ليس وانما وصف النظم بهذه الصفات تخويفاً للسامع لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم (وايضاً) اعتراض ثانٍ على نمط القياس الاقتراضي من الشكل الثاني حاصله أن المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة لا مجازاً (صغرى) والمعجز المتحدى به هو النظم المؤلف (كبرى) فكلام الله حقيقة هو النظم المؤلف (نتيجة) أما دليل الصغرى فهو الاجماع واما دليل الكبرى فلأنه لا معرفة لهم بتلك الصفة وايضاً ليس في وسعهم الاتيان بصفة قديمة مثلها.

أجاب القوشجي رح في شرح التجريد بأن منكر كلامية مابين الدفتين انما يكفر لو اعتقد نفي الكلامية بمعنى أنه من مخترعات البشر وأما اذا نفي الكلامية بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل دالة عليها فلا كفر بل هو مذهب جمهور الاشاعرة حاصل جواب الشارح أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشائخ مجازاً لأنه مشابه بالمجاز في اعتبار علاقة الدلالة ومعنى اضافة الكلام النفسي- إلى الله أنه صفة لله تعالى ومعنى اضافة الكلام اللفظي إلى الله تعالى أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين.

قوله (قلنا التحقيق أن كلام الله اسم مشترك الخ).

فهذا الجواب تسليم للشبهه من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق (ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى الخ).



فإن قيل: خالق افعال العباد ايضاً هو الله تعالى فيصح أن يسمى كلام زيد بكلام الله بمعنى أنه مخلوق لله تعالى.

قلنا: المراد من قوله أن الكلام اللفظي مخلوق الله تعالى أنه مخلوقه تعالى بلا توسط كاسب من المخلوقين وهذا إما بايجاد الصوت حتى يسمعه الملك أو الرسول أو بايجاد النقوش في اللوح أو بتخليق ادراك الحروف في قلب الملك أو الرسول ولا كذلك كلام زيد (فلا يصح النفي اصلاً) أي لا يصح نفي الكلام عن الكلام اللفظي لأن المشترك حقيقة في كلا المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها.

فإن قيل: على تقدير الاشتراك ايضاً يصح نفي احد المعنيين للفظ المشترك عن الآخر.

قلنا: هذا النفي صحيح بل اريب اذ حاصل النفي أن الكلام النفسي- ليس بلفظي وبالعكس ومقصودنا أنه لا يصح نفي اللفظ الدال عن كل واحد من المعنيين (وما وقع في عبارة الخ) دفع اعتراض وهو أن التحقيق السابق للشارح معارض لما وقع في عبارة بعض المشائخ حيث صرحوا أن الكلام مجاز في الكلام اللفظي وقال الشارح أنه مشترك لفظي بين الكلام النفسي- والكلام اللفظي حاصل الدفع أن ما صرح به بعض المشائخ ليس بمحمول على الظاهر يعني ليس اطلاق لفظ المجاز اطلاقاً حقيقياً بل اطلاق لفظ المجاز اطلاقاً مجازي يعني ليس مرادهم أن الكلام المستعمل في الكلام اللفظي مستعمل في غير ما وضع له كما هو شأن المجاز بل مرادهم أن الكلام موضوع أولاً للنفسي ثم وضع لللفظي لدلالته على النفسي- (وتسمية اللفظ به) أي بالكلام (ووضعه) أي وضع لفظ الكلام (لذلك) أي اللفظي (انما هو) أي المذكور من الوضع والتسمية (باعتبار دلالته على المعنى) أي وضع الكلام لللفظي بسبب علاقة أنه دال على النفسي- وارد عليه أن ما وضع لمعنى ثانٍ باعتبار العلاقة يسمى منقولاً لا مشتركاً والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة والأول مجازاً اجيب بوجهين احدهما أن المنقول يتأخر فيه الوضع الثاني عن الوضع الأول تأخراً زمانياً والوضعان في المشترك لا يتأخر احدهما عن الآخر بالزمان واما قولهم كان موضوعاً للنفسي ثم وضع لللفظي عبارة عن التأخر بالذات.

وفيه نظر لأن المعارض مانع لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح والمجيب مثبت للاشتراك والاشتراك موقوف على عدم تأخر احد الوضعين عن الآخر وعدم التأخر مشكل لعدم علمنا به ولا بعده وثانيهما أن النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وتركه حتى لا يفهم بلاقرينة واعتبار العلاقة لا تقتضي أن يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وقال العصام رح أن الشارح لم يرد أن الوضع لعلاقة بل مراده أن العلاقة للاعتداد باللفظي وللاعتداد بوضع اللفظ له وتسميته (وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف (إلى أن المعنى) أي لفظ المعنى في قول مشائخنا أي قدماء الاشاعرة (كلام الله تعالى معنى قديم) هذا بيان قوله المشائخ ليس مرادهم من المعنى هو (في مقابلة اللفظ) يعني لفظ المعنى قد يطلق على ما هو مقابلة اللفظ وقد يطلق على ما هو مقابلة العين فمراد المشائخ من لفظ المعنى هو الثاني ذو الأول فحينئذ لفظ المعنى في قولهم صادق على اللفظ ايضاً (حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه) عطف تفسيري للمدلول وكلمة حتى متعلقة بالمنفي لا بالنفي يعني لو كان المراد من لفظ المعنى ما هو مقابلة اللفظ (فحينئذ) برادبه مدلول اللفظ لكن الأمر ليس كذلك بل المراد منه ما هو في مقابلة (العين) ومعنى العين ما يقوم بذاته فالمراد من المعنى هنا ما لا يقوم بذاته فلذا قال والمراد به أي بلفظ المعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى أي المفهوم جميعاً (كسائر الصفات) كالعلم والقدرة فإنهما معان قائمة بذاته تعالى لا بانفسها (ومرادهم) من قولهم كلام الله معنى قديم أن (القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما) خبر كان اونعت للاسم (وهو) أي القرآن وكل من اللفظ والمعنى (قديم لا كما زعمت الحنابلة) أي لانقول كما زعمت الحنابلة (من بيان) لكلمة ما في قوله كما زعمت الحنابلة (قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فإنه) أي قدم المؤلف (بديهي) ظاهر (الاستحالة للقطع) أي للجزم واليقين بأنه أي الشأن (لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله أي بعد التلفظ بالباء) يعني تلفظ الحرف الأتي مشروط باختتام الحرف الأول فالسین حادث وكذا سائر الحروف التي بعده لمسبقيتها بالعدم بل هو قديم (بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس) أي بذاته



تعالى فالمراد بالنفس الذات كما في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفس ولا اعلم ما في نفسك (وليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ) للقرآن (من غير ترتيب الاجزاء ومن غير تقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة) أي الترتيب في القرآن انما هو بالنسبة اليها اذا تلفظنا به والترتيب القائم بنفس الحافظة انما يحصل اذا تلفظ به (لعدم مساعدة الالة المساعدة) الموافقة على سبيل الاعانة أي لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بدون ترتيب والتقديم والتأخير في التلفظ بالنظر اليها (واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء) يعني لو سمع احد كلام الله تعالى فيسمعه بدون الترتيب (لعدم احتياجه تعالى إلى الالة به) ونحن محتاجون إلى الالات والوسائل (وهذا حاصل كلامه) أي كلام البعض المحققين يعني صاحب المواقف القاضي عضد الملة والدين (وهو) أي مآله القاضي (جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس) أي بذاته تعالى أو بنفس الحافظة حال كونه (غير مؤلف من الحروف المنطوقة) أي الملفوظة (أو المخيلة) أي الالفاظ الحاصلة في الخيال المشروط (وجود بعضها) أي وجود بعض الحروف المنطوقة أو المخيلة (بعدم البعض) لكونها مرتبة فلا يمكن وجود الكل معاً (ولا يكون) مؤلفاً (من الأشكال) المكتوبة (المرتبة الدالة) صفة الاشكال (عليه) أي على اللفظ يعني هذا جيد لمن يتعقل كذا وكذا (ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظة) كما يقال القرآن في صدر الحافظ الفلاني (الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله) أي في خيال الحافظة (بحيث التفت الحافظ اليها) أي إلى صور الحروف المخزونة (كانت الحروف كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً) لما فرغ المصنف رح من صفة الكلام فشرع في صفة التكوين فقال (والتكوين) قال الشارح (هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل) بفتح الفاء (والخلق) الخ الغرض منه دفع اعتراض وهو أن كلا من الخلق والتخليق والايجاد إلى اخره صفات أزلية علحدة فبطل حصر الصفات الأزلية في لثمانية حاصل الدفع أن هذا كلها اسامي التكوين وكثرة الاسامي لا تدل على كثرة المسميات

(ويفسر) التكوين (بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) لم يرد بالإخراج المعنى الإضافي الذي هو تعلق بين المخرج بالكسر- والمخرج بالفتح كما التخليق الذي هو تعلق بين الخالق والمخلوق والتزريق بين الرازق والمرزوق وهكذا لأنه نسبة بينهما لا يتحقق إلا بتحققهما فيكون حادثاً ألبتة لحدوث المخرج بالفتح فلا يكون صفة أزلية بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الإضافة وعلة لها وكذا الحال في سائر العبارة من الإيجاد والاحداث والتخليق مثلاً ليس المراد من التخليق ما هو النسبة بين الخالق والمخلوق بل المراد مبدأ هذه النسبة وهي الصفة الحقيقية (صفة لله) خبر لقوله والتكوين.

واعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال أحدها قول الأشاعرة من أن الصفات الأزلية سبعة (١) الحياة (٢) والعلم (٣) والقدرة (٤) والارادة (٥) والسمع (٦) والبصر (٧) والكلام.

وأما التكوين فهو معنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والارادة فإنه إذا تعلقت الارادة بوجود شيء أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود فهذا الإخراج هو الذي يزعمونه تكويناً وثانيهما قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه ومنهم المصنف رح وهو أن التكوين صفة أزلية علحدة لأن القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة مرجحة لصدوره والتكوين صفة مؤثرة ثم للتكوين عندهم أسماء بحسب متعلقاتها.

فإن تعلق بالرزق يسمى ترزيقاً وإن تعلق بالحياة يسمى احياء وإن تعلق بالموت يسمى اماتة وإن تعلق بالعزة يسمى إعزازاً وإن تعلق بالذل يسمى اذلاً وإن تعلق بالمطر يسمى امطاراً وهكذا وثالثها قول بعض أئمة ماوراء النهر إن التزريق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس رجوعها إلى صفة واحدة مسماة بالتكوين فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وإليه ذهب بعض الصوفية ايضاً (لاطباق العقل والنقل).

فإن قيل: لانسلم اطباق العقلاء على أنه خالق الخ لأن الدهرية ينكرون عن كونه صانعاً أصلاً والمعتزلة ينكرونه في افعال العباد والثنوية في الشرور والحكماء في غير العقل الأول.



قلنا: إن الشارح لم يدع اطباق العقلاء على ذلك بل اطباق العقل والنقل ومعناه أن الأدلة العقلية والنقلية قائمة عليه (مكوّن) بكسر الواو وتشديده اسم فاعل من التكوين وهذا خبر بعد خبر للكلمة واعترض عليه عصام الدين رح بأنه ما الفائدة في هذا الخبر بعد الخبر.

قلنا: فائدته اشارة إلى ان التخليق تعبير عن المبدء بالأثر فمعنى الخالق المكون وامتناع الخ أي حمل المشتق على الشيء بدون قيام المبدء محال فمن اجل حمل المكون عليه تعالى لزم كون التكوين صفة له تعالى قال المصنف رح أزلية يعني أن التكوين صفة أزلية بوجوده الوجه (الأول الخ) حاصل الاستدلال أن التكوين قديم والا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما الملازمة فلان التكوين قائم به تعالى فلو كان حادثاً لزم مالزم لما مر من دعوى الضرورة في مبحث الكلام.

فإن قلت: لانسلم أنه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث وانما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب إليه ابوالهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فإن رد هذا المنع ودفع بما سيجئ في الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه إذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين فاتحد الدليلان أي الأول والرابع.

قلت: ندفع المنع بطريق آخر وهو أنه لو كان التكوين حادثاً وقائماً بالجسم لزم قيام صفة الشيء بغير هذا الشيء فإن التكوين صفة لله وقام بالجسم ولاشك أن هذا الدفع ليس هو الدفع الذي في الدليل الرابع لما عرفت من أن حاصل الدفع في الدليل الرابع هو استلزامه لكون الجسم خالقاً لنفسه وحاصل هذا الدفع لزوم قيام صفة الشيء بغير هذا الشيء واذالم يكن الدفعان متحدين لم يكن الدليلان متحدين (والثاني أنه) تعالى (وصف ذاته) المقدسة (في كلامه الأزلي) أي في القرآن (بأنه الخالق) كقوله تعالى خالق كل شيء (فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب) ان كان الكلام محمولاً على الحقيقة (أولزم العدول) إلى المجاز إن أريد المجاز (أي) تفسير للمجاز (الخالق فيما يستقبل) أي في الاستقبال فهذا الاطلاق باعتبار مايؤول إليه (أو القادر على الخلق) هذا تأويل ثان للمجاز بأن المراد من الخالق القادر على الخلق فهذا مجاز

(من غير تعذر الحقيقة) واعترض عصام رح حاصله أنا نختار الشق الأول أن المراد الحقيقة. وإن قلت: لزم الكذب.

قلنا: الاخبار في الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة إليه تعالى لكنه مدفوع لما قلنا من أنه تعالى وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق واطلاق المشتق يقتضي قيام المبدء وقت الاطلاق حقيقة ولا نتعرض للزمان

ثم اعترض: بأن إرادة الخالق فيما يستقبل من لفظ الخالق ليس بمجاز لأن استعمال صيغة اسم الفاعل في الاستقبال ليس بمجاز ومن يجعله مجازاً فمذهبه مرجوح في محله.

قلنا: قال الهداد في حاشية على الهداية في ص (٣٥٦) باب تفويض الطلاق (كتب النحو مشحونة بأن فيه ثلاثة اقوال قيل هو مشترك وقيل هو حقيقة في الحال ومجاز في الاستقبال وقيل بالعكس والأصح هو القول الثاني) وقال السيد زاهد ص (٥٤) فلا يقال الضارب لمن يصدر عنه الضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجاز واندفع ما قاله جند أيضاً في حاشية (١١) ص (٥٠) لأن اطلاق المشتق يقتضي قيام المبدء وقت الاطلاق حقيقة. على من العلاوة غرضه ذكر الوجه الثاني للرد على التأويل الثاني أنه أي الشأن (لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق) (مقدم) (لجواز اطلاق كل ما يقدر هو) أي الله (عليه) الضمير راجع إلى كلمة ما لكن التالي باطل لأنه يستلزم جواز اطلاق الأسود عليه تعالى لقدرته على السواد والأبيض لقدرته على البياض (الثالث) أي الوجه الثالث (أنه لو كان) أي التكوين (حادثاً فإما) حدوثه (بتكوين آخر) لأن الحادث يحتاج إلى إيجاد الموجد والايجاد اسم من اسامي التكوين (فيلزم التسلسل) بانتقال الكلام إلى التكوين الثاني (وهو) ايضاً حادث فلو كان حدوثه بتكوين آخر للزم التكوين الثالث وهلم جراً (أوهو) أي التسلسل محال (ويلزم منه استحالة تكوين العالم) لتوقفه على تكوينات غير متناهية ووجود الأمور الغير المتناهية محال والموقوف على المحال يكون محالاً البتة (مع أنه) أي أن تكون العالم وتحققه (مشاهد) فلا يكون محالاً البتة (وأما بدونه) عطف على قوله فأما بتكوين آخر أي بلا تكوين آخر بل يتكون بنفسه (فيستغنى الحادث) أي التكوين يعني على هذا يلزم استغناء الحادث (عن المحدث) أي عن الموجد الخالق ويستغنى الحادث (عن الاحداث) أي عن الایجاد وهو باطل لقوله (وفيه تعطيل



(الصانع) لأنه لو جاز حدوث حادث واحد بلا إيجاد الخالق فلزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبغي حاجة إلى الصانع وخلاصة هذا الدليل أن التكوين قديم لأن حدوثه باطل فتعين عدمه أما ان حدوثه باطل لأنه لو كان حادثاً فاما ان يكون حدوثه بتكوين آخر او بدونه واللازم بكلا الشقين باطل فالملزوم مثله في البطلان اما الملازمة أي الحصر في الشقين لأنهما نقيضان فعلى تقدير عدم الحصر يلزم ارتفاع النقيضين واما بطلان الشق الأول لأنه على هذا يلزم التسلسل واما بطلان الشق الثاني فلأنه على هذا يلزم تعطيل الصانع تعطيل (بيكار شدن). فإن قيل: لانسلم أنه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود للمكون بلا تكوين يرد عليه أنه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الأثر.

قلنا: المراد من كون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج الا المكون اما تكوينه فأمر اعتباري يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج إلى التكوين الآخر وايضاً يرد عليه باننا لانسلم أنه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كان قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع بأنه يلزم كون كل جسم مكوناً لنفسه التحـ  
الدليلان اعني الأول والرابع.

والجواب أن اتمام هذا الدليل واندفاع المنع مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فإنه لم يلتفت فيه إلى هذه.

والرابع أي الوجه الرابع غرضه ذكر دليل رابع لأزلية التكوين (أنه) أي التكوين (لوحديث) يعني قدمه حق لأنه لو كان حادثاً فاما ان يكون حدوثه (نويداشدين) في ذاته تعالى أو في غيره كما اشار اليه بقوله (لحدث اما في ذاته تعالى) فهو باطل لأنه على هذا يصير الواجب تعالى محلاً للحوادث والفرق بين هذا الدليل والدليل الأول أن الدليل الأول مشتمل على الشق الواحد والرابع مشتمل على الشقين أو يكون حدوثه (في غيره) أي في غيره تعالى (كما ذهب اليه ابو الهذيل) المعتزلي من بيان ما ذهب إليه ان (تكوين كل جسم قائم به) أي بكل جسم مثلاً تكوين زيد قائم بزيد وتكوين عمرو قائم بعمرو وتكوين الانسان قائم بالانسان وهذا الشق باطل لقوله (فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه) لأن الخالق عبارة عن ماقام به الخلق والمكون عن ماقام به

التكوين (ومبنى هذه الأدلة) الدالة على أزلية التكوين غرض الشارح منه رد على الدلائل المذكورة (على أن التكوين صفة حقيقية) وأما إذا كانت اعتبارية كما ذهب إليه الأشاعرة فالادلة غير تامّة اما الأول والرابع فحاصلهما أن التكوين لو كان حادثاً فإن كان قائماً بذاته تعالى لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وإن كان قائماً بالغير لزم قيام صفة الشيء بالغير وايضاً لزم كون الغير مكوناً وخالقاً فنقول هذا الدليل غير تام لانّا نختار الشق الأول ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأن التكوين امر اعتباري متجدد ليس له وجود في الخارج فليزم قيام الاضافي المتحدد بذاته تعالى ولا استحالة فيه لكونه قبل كل شيء وبعد كل شيء وهكذا.

وأما الثالث فحاصله أن التكوين لو كان حادثاً فأما ان يكون له تكوين اخر أولاً على الأول لزم التسلسل وعلى الثاني لزم استغناء الحادث عن المحدث فنقول هذا الدليل غير تام لأننا نختار الشق الثاني ولا يلزم استغناء الحادث لأن المحتاج إلى المحدث والاحداث هو الأمر الموجود والتكوين امرٌ عدي اعتباري حاصله أن الاستحالة لازمة لكون التكوين حادثاً وكونه حادثاً فرع كونه موجوداً ولا وجوداً للتكوين.

فإن قيل: الدليل الثاني تام من غير حاجة إلى كونه صفة حقيقة لأنه مبني على لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثاً بل يعم الحادث والاضافي المتجدد فلا يصح قوله مبنى هذه الأدلة الخ.

قلنا: الدليل الثاني ايضاً غير تام على تقدير كونه اضافياً لأنه على هذا التقدير يمكن أن يقال أنه يجب العدول إلى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات لو كان المكون موجوداً في الأزل أو تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلاهما محالان هذا الجواب مذكور في آخر حاشية عصام رح رقم (١٠) ص (٥١) واجاب جند رح في حاشية (٧) ص (٥١) (اي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممتنع في الدليل الثاني اذ حاصله لزوم الكذب او المجاز خبره تعالى الخ) ففي الحاشية سهوٌ من الكاتب حاصل جوابه أن الشارح بنى الأمر على تغليب الأكثر على الأقل فيكون الكلام على المجاز (والمحققون من المتكلمين) وهم الأشعرية وتبعهم الشارح قائلون على أنه أي التكوين (من الإضافات) الإضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء إلى شيء كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية واليمين واليسار فحينئذٍ التكوين اضافة بين الخالق ومخلوقاته (والاعتبارات العقلية) عطف على الاضافات أي من الاعتبارات العقلية الاعتبار العقلي عبارة عما لا يكون له وجود بدون اعتبار المعبر وفرض فارض (والحاصل في



(الأزل) عطف على الضمير في أنه من الاضافات (هو مبدء التخليق الخ ولادليل على كونه) أي كون المبدء (صفة أخرى سوى القدرة والارادة) فلا يلزم كونها صفة علحدة قال الخيالي رح في حاشية رقم (١١) ص (٥١) (يخطر بالبال) يعني يخطر بالبال أن التكوين مغائر للقدرة والارادة لأن التكوين هو المعنى الذي يحده العقل في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية (١) وبهذا المعنى يمتاز الفاعل عن غيره (٢) ويرتبط بتوسطه بالمفعول (٣) بحيث يصح أن يقال أن هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته وإن لم يوجد مفعول. مثلاً يجد العقل في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضارباً معنى (١) به يمتاز عن غير الضارب (٢) ويرتبط بتوسطه بالضرب (٣) بحيث يصح أن يقال هذا ضارب والضرب أثره وإن لم يتحقق منه الضرب فلا يكون هذا المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهذا المعنى ليست عين القدرة والارادة لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بالايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول هذا المعنى متحقق بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فتكون متقدمة عليها بالذات فكيف لا تكون صفة مغايرة لها قال صاحب النبراس رح ومن رجع إلى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى إلا كونه قادراً على الضرب او ضارباً فيما سيأتي وايضاً يرد عليه أنه لو كان هذا المعنى موجوداً بالنسبة إلى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة إلى نفس هذا المعنى ايضاً فيلزم الدور او التسلسل (ثم لما اكتفى) بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لأن نسبة القدرة إلى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يترجح وجوده على عدمه بدون الارادة وإلى هذا اشار بقوله (فإن القدرة).

(ولما استدل الخ) غرضه تمهيد للعبارة الآتية وبيان الغرض من العبارة الآتية بأن الغرض منه رد على استدلال القائلين بحدوث التكوين (فلو كان) أي التكوين (قديماً لزم قدم المكونات) أي قدم المخلوقات كزيد وعمر.

فإن قيل: على قوله (كالضرب بدون المضروب) بأنه لا يصح تشبيه التكوين مع المكون بالضرب مع المضروب لأن وجود المضروب مقدم على وجود الضرب فلو كان وجود المكون مقدماً على وجود التكوين لا ستغني في وجود المكونات والمحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجوها على التكوين.

قلنا: التشبيه في استلزام الوجود فقط أي أن التكوين يستلزم وجود المكون كما أن الضرب يستلزم وجود المضروب وإن كان وجود المضروب مقدماً على وجود الضرب ووجود المكون مؤخراً



عن التكوين فقوله في الحاشية (١٣) ص (٥١) (لا يستغني في وجود الخ) سهو والصحيح (لا يستغني) بدون ياء المضارعة وقوله فيها (واللازم باطل الخ) سهو والصحيح (واللازم لقدم التكوين اما قدم المكونات الخ) والباقي ظاهر (التكوين تكوينه للعالم) أي من شأنه تكوين العالم (ولكل جزء من اجزاء) رد على الفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم الهيولى والصورة (لا في الأزل) أي تكوين الله وإيجاده ليس في الأزل (بل لوقت وجوده) أي لوقت وجود العالم حاصل الجواب انا لانسلم أن نسبة التكوين إلى المكون كنسبة الضرب إلى المضروب لأن الضرب معنى اضافي لا يتصور بدون الضارب والمضروب بخلاف التكوين فإنه صفة حقيقة اذا تعلق بالمكون صار موجوداً وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة ولا يلزم من قدم الصفة قدم تعلقاتها كما لا يلزم من قدم صفة العلم قدم المعلومات ولا يلزم من قدم صفة القدرة قدم المقدورات فالتكوين القديم مشبه والعلم القديم والقدرة القديمة مشبهة بها والحكم عدم استلزام قدمها قدم المتعلقات فمقصود الشارح هو التشبيه فقط وفهم جندرج في حاشية (١) ص (٥٢) أن مقصود الشارح ان تعلق التكوين موقوف على تعلق القدرة والعلم.

ثم اعترض بأنه لا خفاء في صحة توقف تعلق التكوين بتعلق الارادة لأنه المرجح واما في تعلق العلم ففيه تأمل انتهى ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد.

(فالتكوين باق) ازلاً وأبداً أي أنه صفة قديمة (والمكون) بفتح الواو وتشديده أي المخلوق حادث أي مسبوق بالعدم (نويدا شد) (بحدوث التعلق) أي بسبب حدوث تعلق التكوين بالمكون فالباء ههنا للسببية وبين نظيره (كما في العلم والقدرة) بانهما صفتان ازليتان وحدوث المعلوم والمقدور انما هو بسبب حدوث تعلقاتها.

فإن قيل: القائلون بالتكوين يقولون بأن تعلقات القدرة قديمة كما مر تحت قوله (والقدرة وهي صفة الخ).

قلنا: لعله يكون الزاماً على الاشاعرة بأنكم تقولون بقدم الصفة وحدوث التعلقات والمتعلقات وغيرهما وبينه بقوله من الصفات (القديمة كالسمع) والبصر والإرادة والكلام التي (لا يلزم من قدمها) أي من قدم الصفات (قدم متعلقاتها) لكون تعلقاتها حادثة فوجود المتعلقات ينوط ويبتني على تعلقاتها كوجود المقدور ينوط على تعلق القدرة به ووجود المعلوم ينوط على تعلق العلم به وهكذا والحاصل أن ههنا ثلاثة اشياء الأول الصفة القديمة كالقدرة والثاني تعلقها بالمتعلقات ثالث نفس المتعلقات كالقدرة فالأول قديم والثاني والثالث حادثان (وهذا).





الناشر

## اهل السنة والجماعت العالمي

ندیم تریچ سنٹر محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

مسنول: مولوي هدايت الله "بدر"

0348-4319541